

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION**  
Departamento de Psicología y Antropología, Sección de Filosofía



TESIS DOCTORAL

**El sentimiento de culpabilidad en Paul Ricoeur**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**José María Antón Martín**

Madrid, 2015

TP  
1983  
109

José María Antón Martín



y-83-206490-3

EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD EN PAUL RICOEUR

Departamento de Psicología y Antropología  
Sección de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1983



BIBLIOTECA

**Colección Tesis Doctorales. Nº**

**109/83**

© José María Antón Martín  
Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 Madrid-8  
Madrid, 1983  
Xerox 9200 XB 480  
Depósito Legal: M-11.985-1983

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SECCION DE FILOSOFIA.

Tesis doctoral

EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD  
EN PAUL RICOEUR.

Director: Prof. Dr. Luis Cencillo

Por: José María Antón Martín.





Al Profesor Cencillo expreso mi agradecimiento más sincero: Ha sabido indicarme un tema de Antropología filosófica, en un autor moderno, fronterizo entre la Fenomenología, el Psicoanálisis, el Existencialismo y la Cultura religiosa de los pueblos; ha colmado así un deseo acariciado durante mucho tiempo.



## ABREVIATURAS

Las obras de Ricoeur, las citaremos solamente con siglas. A continuación ponemos las que les corresponden, y según la edición completa.

L Approche philosophique du concept de liberté religieuse, en L'herméneutique de la liberté religieuse, Paris, Aubier, 215-252.

C Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969.

I El consciente y el inconsciente, en El inconsciente (Coloquio de Bonneval), México, Siglo veintiuno, 440-454.

A La culpabilité allemande, en "Christianisme social", 57, 1949, 150-157.

T Culpabilité tragique et culpabilité biblique, en "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 33, 1953, 285-307.

F De l'interprétation. Essai sur Freud (L'ordre Philosophique) Paris, Seuil, 1965.

N "L'essai sur le mal" de Jean Nabert, en "Esprit", 25, 1957, 124-135.

P Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Temps Présent, 1948.

Ph Histoire de la philosophie allemande (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Introducción y apéndice por P. Ricoeur, Paris, J. Vrin, 1967.

- V Histoire et vérité (Esprit), Paris, Seuil, 1955.
- E Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, con Dufrenne M., Paris, Seuil, 1947.
- K Kierkegaard et le mal, en "Revue de théologie et de philosophie" 13, 1963, 292-302.
- G Le "Péché Originel": étude de signification, en "Eglise et Théologie. Bulletin trimestriel de la Faculté de Théologie Protestante de Paris", 23, 1960, 11-30.
- VI Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1967.
- H Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité I. L'homme fallible (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1968.
- M Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité II. Le symbolique du mal (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1968.
- R Responsabilité et Culpabilité, au plan communautaire, en "Le Semeur", 56, 1958, 3-6.
- D L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite, en "Bulletin de la Société française de Philosophie", 45, 1951, 1-29.

Las obras de los otros autores llevarán un número entre paréntesis, según se lo hemos asignado en la Bibliografía, a continuación del autor.

## I N D I C E

### EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD EN PAUL RICOEUR

	<u>Página</u>
INTRODUCCION .....	1
CAPITULO I. LA FALIBILIDAD .....	7
1. Pertenencia de la falibilidad al estudio filosófico del sentimiento de culpabilidad .....	7
1.1. <i>Θυμὸς</i> y falibilidad .....	15
2. Enmarque de la falibilidad .....	27
3. Exposición de este concepto .....	30
4. La precomprensión de la falibilidad .....	43
4.1. Platón .....	44
4.2. En Pascal .....	48
4.3. Rayando la filosofía .....	50
5. La falibilidad como categoría de la Antropología filosófica .....	51
5.1. El desvelamiento de la falibilidad a través de la categoría del conocer .....	61
1.A. Aspecto finito de la abertura .....	61
1.B. El aspecto de infinitud lo da el lenguaje ..	67
1.C. Síntesis de los dos aspectos en la conciencia del hombre .....	75
5.2. La aproximación a la falibilidad por medio de la categoría del hacer .....	79
2.A. Desproporción en el carácter .....	85
A.a. Finitud y mediación del deseo ....	87
A.b. Finitud del carácter .....	91
2.B. La gran desproporción de la felicidad ..	97
B.a. La infinitud de la felicidad .....	101

	<u>Página</u>
2.C. Desproporción en el respeto .....	104
C.a. La idea de persona .....	104
C.b. La síntesis del respeto .....	106
C.c. El paso a la falibilidad .....	118
C.d. Origen de la posibilidad de este paso ..	119
5.3. El desvelamiento de la falibilidad por medio de la categoría del sentir .....	124
3.A. Posibilidad de una filosofía del sentimiento.	132
3.B. Estudio del sentimiento en el <i>òvmòs</i> , lugar y medio de la desproporción .....	137
B.a. Desproporción entre deseo y felicidad en la desiderabilidad humana .....	138
B.b. Versión moderna de la anterior desproporción sentimientos espirituales y ontológicos .....	149
B.c. Las pasiones según Kant y el <i>òvmòs</i> ..	161
B.d. El carácter de indefinido, de mediación y de "mixte" del <i>òvmòs</i> .....	172
B.e. Delirio pasional, falibilidad y falta	185
6. Falibilidad, mal y falta .....	187
CAPITULO II. LA CONCIENCIA DE FALTA .....	201
1. Base lingüística del sentimiento de culpabilidad .....	201
1.1. El lenguaje de "l'aveu du mal" .....	201
1.2. El lenguaje de "l'aveu" es simbólico y mítico .....	210
1.3. "L'aveu" como lugar filosófico .....	216
1.4. "L'aveu" descubre el rostro filosófico del sentimiento de culpabilidad .....	221
1.5. Culpabilidad y sentimiento de culpabilidad significan lo mismo .....	224
2. Dialéctica interna y dinámica de la culpabilidad o del sentimiento de culpabilidad .....	235
2.1. El sentimiento de culpabilidad en la "mancha" ....	244
1.A. Su aspecto objetivo .....	251
1.B. Su aspecto subjetivo .....	259
1.C. Su carácter filosófico .....	267

	<u>Página</u>
2. 2. El sentimiento de culpabilidad según aparece en el pecado .....	279
2. A. El pecado como símbolo .....	279
2. B. Inclusión de la mancha en el simbolismo del pecado .....	292
2. C. El pecado y su desproporción ontológica ....	317
2. 3. El sentimiento de culpabilidad en el símbolo de la culpabilidad .....	336
3. A. Culpabilidad y falibilidad .....	336
3. B. La culpabilidad como tercer símbolo .....	339
3. C. El sentimiento freudiano de culpabilidad en Ricoeur .....	363
C. a. El horizonte ontológico .....	363
C. b. Su nivel individual .....	373
C. c. Su nivel cultural .....	384
C. d. Su nivel genético .....	394
3. D. Epigénesis del sentimiento de culpabilidad ...	405
3. E. La gran experiencia de la falta en el sentimiento de culpabilidad .....	418
E. a. Los griegos .....	440
E. b. Los fariseos .....	456
E. c. Pablo de Tarso .....	486
2. 4. El sentimiento de culpabilidad en los mitos .....	512
4. A. El mito de Adán .....	515
4. B. Los mitos griegos .....	543
4. C. Semejanzas y diferencias entre ambas concepciones míticas .....	553
2. 5. El sentimiento de culpabilidad en el símbolo racional del pecado original .....	561



CONCLUSION .....	<u>página</u> 584
BIBLIOGRAFIA .....	639
I. Bibliografía de Paul Ricoeur .....	639
II. Bibliografía sobre Paul Ricoeur .....	696
III. Otros autores .....	712

## INTRODUCCION

La actualidad de la presente investigación sobre "El sentimiento de culpabilidad en Paul Ricoeur" nos parece reflejada, entre otras publicaciones, en el número de la revista "Concilium" del mes de marzo de este año de 1976 sobre "El fracaso humano". En las revistas se recogen los temas más candentes y se les da el tratamiento rápido de su género. En el número de Concilium se trata uno de los aspectos de la culpabilidad, pues, como dicen en la presentación, "desde el siglo XVIII se ha empleado con frecuencia el término "fracaso humano" como expresión secularizada de lo que en la tradición cristiana se denomina "pecado original" (1). Y según Ricoeur (el último epígrafe de la tesis versará sobre el símbolo racional del pecado original), el pecado original es el tercer nivel a que se investiga el sentimiento de culpabilidad, después de haberlo hecho a nivel de la experiencia de los símbolos primordiales y de los mitos de la caída en hebreos y griegos. En la misma revista uno de los artículos, el de E. Drewermann, "Angustia y culpa en el relato y-ahvista de la caída (Gn. 3,1-5)" (2) es un estudio directo de la culpabilidad a partir del pecado original, entendiendo así que en el fracaso humano uno de sus elementos es la culpa, junto con la angustia por una caída relatada en los textos penitenciales hebreos. Por otra parte, el tratamiento que da Ricoeur a la especulación sobre la experiencia del mal en el pecado original no deja de ser moderna y secularizada cuando nos da sobre él una visión simbólica y estructural, relegando al olvido su sentido jurisdicista y hereditario.

(1) SCHILLEBEECKX, E. y VAN IERSEL, B., (65) 309.

(2) DREWERMANN, E. (11) 369-381.

En realidad, según diversos aspectos, los grandes genios del siglo XIX y XX, Darwin, Marx, Nietzsche y Freud, en su afán de "des-enmascarar" la realidad, hicieron referencia a otros tantos motivos de desencanto y culpabilidad en el hombre que fue el principal objeto de su interés. De entre ellos Freud, el que más cita Ricoeur, llega a "destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad, por aumento del sentimiento de culpabilidad" (1). El padre del psicoanálisis e investigador de la profundidad humana, un conocedor del hombre a través de un método tan moderno, nos sitúa la culpabilidad como el principal problema de la evolución del hombre. Además está causando su infelicidad, y eso debe ser un aldabonazo para la Antropología, porque ya desde Aristóteles a la pregunta en torno al bien supremo de nuestras actividades, el estagirita había respondido: "Al menos, por lo que se refiere a su nombre se da un consentimiento general: este bien es la felicidad". (2). Así tenemos al hombre de los grandes progresos y de la época espacial, que busca en ellos afanosamente su felicidad, enredado en los lazos de su propia culpabilidad. Tan afuera la busca, teniendo tan adentro el principio de su frustración.

La limitación sentida en la frustración, la limitación, una categoría tan socorrida para definir lo humano, le está haciendo reaccionar al hombre de forma muy peculiar. Lo ha dicho Levinas: "La limitación humana adopta en nuestro tiempo una significación nueva en virtud de la conciencia que tenemos de esta limitación. La forma de vivirlo

(1) FREUD (20) 55

(2) ARISTÓTELES (1) 1175. La línea discontinua indica que Ricoeur u otro autor ha escrito el texto con distinta letra.

es ambigua: desesperación y frivolidad. La exaltación de lo humano en su coraje y en su heroísmo -en su entidad de actividad pura- se torna en conciencia de fracaso, pero también de juego. Juego de influjos y pulsiones. Juego jugado sin jugadores ni apuesta, juego sin objeto, y no rigor racional: estoico, espinociano o hegeliano"

(1). La solución de juego y frivolidad al problema de la limitación experimentada en el fracaso humano de nuestros días, uno de cuyos ingredientes es la culpabilidad, no le parece a Levinas una salida adecuada al rigor racional con que ha de hacer frente el hombre a los problemas de su vida.

Como lo hicieron los estoicos, Spinoza y Hegel con los que se les plantearon a ellos, incluido el de la limitación, el hombre debería comenzar preguntándose por la merma de felicidad motivada por el aumento del sentimiento de culpabilidad en medio de la evolución cultural, problema tan transcendental en los análisis freudianos. De otra manera se encierra en un callejón sin salida, como dice Levinas siguiendo a Heidegger, porque olvida que "la esencia del ser consiste en ser interrogándose" (2).

En Paul Ricoeur hemos encontrado un hombre en la línea de los filósofos que demuestra conocer y ratificar el pensamiento heideggeriano. En su obra se ha preguntado sobre el sentimiento de culpabilidad para que el hombre se encuentre en el saber y en el conocimiento de una de sus grandes fuentes de preocupación y de infelicidad. Todo su empeño tiende a exponer las formas ejemplares de culpabilidad de las literaturas penitenciales con la finalidad de que

(1) LEVINAS, (50) 386.

(2) LEVINAS, (50) 384.

llegue a las estructuras básicas de su ser culpable. Le descubre, dentro de lo posible, lo que es, como primera forma de terapia, racional para que se realice en él aquel "ya haberse conformado" con su forma del "Ser y el tiempo" de Heidegger. E invitará al hombre a "conformarse" plenamente con su culpabilidad en la superación de la misma con la esperanza de la liberación por otro.

Paul Ricoeur nos parece un autor muy indicado para un problema tan actual de la Antropología. Conoce muy bien las veredas por donde se puede llegar al descubrimiento del sentimiento de culpabilidad. Sus primeros libros le hicieron profundizar en el existencialismo a través de autores tan interesantes como Karl Jaspers y Gabriel Marcel. El psicoanálisis de Freud ha merecido su atención en varios de sus escritos. Husserl y la fenomenología son también constantes en su pensamiento y en su especulación. Sin olvidar, dada la línea de su investigación, sus conocimientos escriturísticos y de teología cristiana. Estaría así en la línea secularizada, aunque parezca contradictorio, de Nietzsche: "También nosotros, conocedores de hoy, nosotros los ateos y antimetafísicos, tomamos nuestro fuego de las grasas que han encendido una fe milenaria, la fe cristiana, que era también la fe de Platón, de que Dios es la verdad y de que la verdad es divina" (1). En Ricoeur se encuentra un buen filón para el estudio de tan preocupante problema para la Antropología.

Parte Ricoeur de aquel supuesto de Heidegger de que al hombre no le encontramos en su forma auténtica, sino desgarrado y deshecho. Al hombre le encuentra el autor caído en su culpa y así es imposible no introducir el tema de la culpabilidad en la Antropología. No

(1) OELMULLER, W. (56) 332.

se puede hablar ya de la finitud o de la limitación del hombre sin estudiar, al mismo tiempo la culpabilidad. Si queremos conocer al hombre y saber lo que es, interrogándonos en sentido heideggeriano, habrá que examinar la dialéctica existente entre los conceptos de finitud y culpabilidad. Con ello no se afirma la identificación de los dos conceptos. En ese caso el hombre debería arrastrar para siempre la culpabilidad como lo hace con su finitud, y la culpabilidad no tendría remedio. En cambio Ricoeur, en contra del existencialismo ateo, ha percibido en los textos penitenciales el anuncio de salvación para los culpables. En ellos se habla de culpabilidad en razón de la salud futura anunciada.

Entre los dos conceptos, tan necesarios en su dialéctica para el conocimiento del hombre y para el esclarecimiento propio, se tiende un abismo infranqueable que, en su sentido, explica el cambio de método entre el primero y el segundo capítulo de la tesis. La finitud es un concepto del que ha hablado de siempre la filosofía y lo ha hecho porque puede racionalizarse y hablar de él en términos de logos. Sin embargo la culpabilidad no puede racionalizarse. La única fuente de información para profundizar en él la ha encontrado Ricoeur en las literaturas penitenciales donde el hombre ha manifestado, en palabras, la experiencia extraña y desgarradora del mal. En los simbolismos primitivos y en los mitos del mal y de la caída ha escuchado el autor el susurro del hombre envuelto en el enigma de la falta. De la falta hay que hablar como acontecimiento, como algo que ha saltado, en lenguaje kierkegaardiano, a la vida del hombre. La finitud pertenece a otro orden; forma la estructura de lo humano. El hombre no tiene por qué arrepentirse de su finitud, ni necesita que se le perdone de ella. Sí ha de arrepentirse de su falta y librarse de ella por el perdón.

La no identificación no impide la relación, sino que promueve un juego dialéctico entre los dos conceptos, como nos parece percibir en E. Drewermann al decir: "Cuando el hombre peca, piensa el yavista, lo que le lleva al pecado es la angustia. La angustia surge de lo que el mismo Dios ha creado y forma parte del carácter criatural del hombre" (1). Así que la angustia y el pecado, en la presente economía, y evidentemente la culpa se explican por el "carácter criatural del hombre" o lo que es lo mismo su finitud, su limitación. Pero uno no se reduce al otro. De la mutua confrontación recibirá nueva luz el eterno problema de la finitud del hombre, descubriremos el rostro del sentimiento de culpabilidad y ahondaremos en el conocimiento de aquél. Una eterna inquietud, el descubrimiento del ser del hombre en uno de los conceptos más socorridos, la finitud o limitación, se encuentran directamente afectados por la moderna especulación, en terrenos filosóficos, sobre el sentimiento de culpabilidad.

Reconoce Ricoeur la dificultad de incorporar el tema de la culpabilidad a la filosofía. No viene la dificultad por sus orígenes míticos, porque todos los problemas filosóficos han sido tratados primeramente a nivel mítico, y además es una forma ordinaria de proceder desde los tiempos de Comte, de los sociólogos franceses y de los fenomenólogos de la religión. Lo dificultoso está en incorporar la estructura mítica que conserva la culpabilidad a la filosofía.

La manera de hacer frente a esa dificultad queda explicada en las páginas siguientes donde vamos a dejar que Ricoeur se explique.

(1) DREWERMANN, E. (11) 381.

## CAPITULO I. LA FALIBILIDAD

### 1. Pertenencia de la falibilidad al estudio filosófico del sentimiento de culpabilidad.

El sentimiento de culpabilidad lleva engarzados una serie de conceptos claves para poder penetrar en su significación, y conseguir así el estudio en sus múltiples ramificaciones. Como vía preparatoria salta a la vista que el concepto de falibilidad contribuye a su delimitación. Este concepto aparece expresamente unido al sentimiento de culpabilidad en el libro de Paul Ricoeur "De L'interpretation, essai sur Freud". Bien es verdad que a través de todo su libro "Finitude et Culpabilité I, L'homme faillible", el concepto de falibilidad apunta a completar y a englosarse el mismo en otro concepto más amplio, la culpabilidad o el sentimiento de culpabilidad, conceptos de igual significación para Ricoeur según veremos. Por otra parte, tanto la culpabilidad como el sentimiento de culpabilidad, en su contenido, hacen referencia inmediata a la carga expresiva de la falibilidad.

En un contexto freudiano, pero integrado en otro más generalizado que abarca el pensamiento de Ricoeur sobre esta materia, el libro "De l'interpretation, essai sur Freud" engarza expresamente la falibilidad con la culpabilidad y el sentimiento de culpabilidad. Pues el autor habla de "la tâche d'une pensée reflexive" (1) en un intento de descubrir el rostro de la culpabilidad a través de las diversas "esferas simbólicas", que es precisamente el cometido de su obra, no sólo de la obra de Freud, en lo que se refiere al sentimiento de culpabilidad, y consiguientemente a la culpabilidad. Podemos, enton-

(1) F. 525



ces, escuchar a Ricoeur cuando dice: "Entre le sentiment de culpabilité" au sens psychanalytique, et le mal radical, au sens de Kant, s'étagent une suite de figures où chacune reprend la précédente pour la "désavouer" et la "surmonter", comme Freud le dit de l'oeuvre d'art. Ce serait la tâche d'une pensée réflexive de montrer comment cette conscience "progresive" de la culpabilité suit la progression des sphères symboliques que nous avons esquissée au début de ce chapitre; les mêmes figures qui nous ont servi à jalonner le sentiment -figures de l'avoir, figures du pouvoir et du valoir- sont aussi les lieux successifs de notre aliénation; on le comprend: si ces figures sont celles de notre faillibilité, elles sont aussi celles de notre être déjà déchu". (1)

Además de que el contexto general de su libro "Finitude et Culpabilité, I L'homme faillible", explica la inserción de la falibilidad en el sentimiento de culpabilidad, las dos últimas líneas de la cita de Ricoeur que acabamos de hacer, pueden ser una de las concreciones del argumento. El autor, en la exposición peculiar de su filosofía, usa el término de "disproportion" para la explicación de los conceptos de "faillibilité" (2) y de "déchu" (3), hermanados y asimilados en las dos últimas líneas de la cita de la página 525 de "De l'interprétation, essai sur Freud". Con el término "disproportion"

(1) F. 525. Estas figuras de "avoir, pouvoir y valoir" las emplea él, dentro de la exposición peculiar de su pensamiento, como contribución muy importante a la exposición de la falibilidad;

estas dos realidades, de la "faillibilité" y del hombre "déchu", quedan enlazadas dialécticamente en la obra de Ricoeur. Y enlazadas se presentan aquí en un contexto que empieza por ser freudiano, y que termina dándole a Ricoeur material para exponer sus ideas.

Nos referimos a la concreción de la página 93 de "Finitude et Culpa-bilité, I L'homme faillible", donde habla Ricoeur del enlace entre "déchu" y "disproportion" al decir "il faut avoir seulement présent à l'esprit que c'est à travers un dualisme tributaire de la vision éthique du monde comme déchu et de l'homme comme déjà divisé contre lui-même, que nous avons à déchiffrer et à interpréter la "disproportion" initiale qui sous-tend et dis-tend l'existence pratique de l'homme (1). Y ya aquí mismo la dialéctica entre el término "déchu" y la "disproportion" nos apunta al tercer concepto en cuestión con quién se encuentran entrelazados: "On pourrait énoncer en ces termes le problème: retrouver à travers un dualisme éthique et en deçà de sa condamnation de la sensibilité, la structure de faillibilité qui a rendu possible ce dualisme" (2). La unión de la falibilidad con la desproporción la hace patente Ricoeur en otro lugar: "Nous cherchons la faillibilité dans la disproportion; mais où cherchons-nous la disproportion? C'est ici que se propose à nous le paradoxe cartésien de l'homme fini-infini (3). Donde nos aparece la unión entre desproporción-falibilidad, y, al mismo tiempo, se da el primer enunciado de la "disproportion".

(1) H. 93

(2) H. 93

(3) H. 22

La desproporción nos aparece también en otro lugar formando parte del concepto de falibilidad (1). Desmenuza Ricoeur el contenido de la desproporción en cuanto que ésta nos lleva a meternos en el sentido de la falibilidad: "La "disproportion" de l'homme est pouvoir de faillir, en ce sens qu'elle rend l'homme capable de faillir" (2). Pero, además, esta unión entre desproporción y falibilidad, importante en la argumentación que acabamos de hacer, por relacionarnos falibilidad con "déchu", nos introduce en otro entroncamiento de la falibilidad con sentimiento de culpabilidad, porque estas mismas palabras son la explicación de otras por las que falibilidad aparece como posibilidad del mal, término en relación más inmediata con sentimiento de culpabilidad. En efecto la cita completa de "Finitude et Culpabilité, l'homme faillible" dice así: "Mais le concept de faillibilité enveloppe la possibilité du mal en un sens plus positif encore: la "disproportion" de l'homme est pouvoir de faillir, en ce sens qu'elle rend l'homme capable de faillir" (3).

Vemos entrelazados los conceptos de desproporción, falibilidad y el nuevo contenido de la posibilidad de mal. Las mismas ideas, por medio de matizaciones indicadoras de la relación que une a falibilidad con mal, las encontramos en otras afirmaciones de Ricoeur después que él se preguntó: "Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible? Essentiellement ceci? que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme" (4). En reali-

(1) H. 161.

(2) H. 161. Nosotros subrayaremos, con línea discontinua, las palabras que Ricoeur, u otro autor, escribe con distinta letra.

(3) H. 161.

(4) H. 149.

dad, con vistas a indagar la posibilidad de este mal, es para lo que él se preocupa del concepto de falibilidad y lo somete a reflexión y a estudio: "En prétendant que la faillibilité est un concept, je pre-suppose au départ que la réflexion pure, c'est-à-dire que une manière de comprendre et de se comprendre qui ne procède pas par image, symbole ou mythe, peut atteindre un certain seuil d'intelligibilité où la possibilité du mal paraît inscrite dans la constitution la plus intime de la réalité humaine" (1).

Matiza en otros lugares la posibilidad de mal encarnada en la falibilidad y nos habla de la "position" del mal y su explicación por la falibilidad: "Or d'une certaine façon le "saut" même, la "position" même du mal peuvent être compris à partir de la faillibilité (2). Y, en otro lugar, empareja la falibilidad y la condición del mal: "et c'est ce "à partir de" qui autorise à dire que la faillibilité est la condition du mal, bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité" (3).

Hemos visto las relaciones entre falibilidad y mal en la obra de Ricoeur, nos queda indicar que el tema del mal está en relación con el sentimiento de culpabilidad, y así quedará clara la relación mediata de falibilidad con sentimiento de culpabilidad. A su debido tiempo probaremos que el término culpabilidad engloba lo mismo que sentimiento de culpabilidad (4). Y así existe un contexto amplio en que el mal aparece entrelazado con sentimiento de culpabilidad;

(1) H. 21.

(2) H. 159.

(3) H. 160.

(4) Cf. *Ética*, Trabajo, Cap. II, pp. 224 y ss.

allí remitimos (1). Esta relación se esclarece también recordando que en el mal radica la conciencia de falta, uno de cuyos tres momentos es la culpabilidad (2). Una frase de un artículo de Ricoeur nos prueba igualmente esta relación: "Partir du mal connu, ce serait partir d'une définition purement morale de la culpabilité, comme transgression d'une loi, comme infraction" (3). En el momento en que hablemos del mal conocido, dice Ricoeur, damos una definición moral de la culpabilidad. O lo que es lo mismo: estar hablando del mal moral es estar diciendo rasgos de la definición de culpabilidad. Por consiguiente, la falibilidad, puesta y preparación del mal es un buen principio para el esclarecimiento de la culpabilidad.

La relación de la falibilidad con el mal nos lleva a otra relación interesante, de la falibilidad con el sentimiento de culpabilidad. Para exponer esta relación nos vamos nuevamente a la desproporción. El hombre está verdaderamente desproporcionado, entre otras razones puesto que no coincide consigo mismo. Esto pone en el hombre una debilidad que es, en último término, el origen del mal: "Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originelle d'où le mal procède" (4). Así, en un proceso ascendente de esclarecimiento de la verdad, la fragilidad, "nom qui prend dans l'ordre affectif la "disproportion" (5), y la debilidad, la falibilidad bajo sus diferentes

(1) M.

(2) M. 99. La falibilidad aparece en relación estrecha con sentimiento de culpabilidad a través de la unión de falibilidad con falta, ya que la conciencia de falta radica en el mal, y la falta incluye entre sus tres momentos la culpabilidad.

(3) K 294

(4) H 162

(5) H 142

canalizaciones, es más que el origen de donde procede el mal, el autor habla de una capacidad de mal: "La fragilité n'est pas seulement le "lieu" le point d'insertion du mal, ni même seulement "l'origine" à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est "la capacité" du mal" (1). Tenemos pues al hombre sometido constitucionalmente a la debilidad de su falibilidad. Y, porque es débil, en su falibilidad, se puede explicar el tránsito de la inocencia al nuevo término que entrelaza falibilidad con sentimiento de culpabilidad, la falta: "C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profonde" (2). En otra parte también ve Ricoeur unidos los conceptos de falibilidad y falta y así hacemos nosotros la unión de falibilidad y sentimiento de culpabilidad, por ser la culpabilidad uno de los "trois moments de la faute: souillure, péché, culpabilité" (3). He aquí esa otra parte: "La préférence de soi, qui est la faute ou un aspect de la faute, trouve précisément dans cette constitution de la différence la structure de faillibilité, qui le rend possible sans la rendre inévitable" (4).

La pertenencia de la falibilidad a una reflexión sobre el sentimiento de culpabilidad, o lo que es lo mismo, el estudio reflexivo de la falibilidad para penetrar en el sentimiento de culpabilidad queda patente de manera, nos parece, definitiva en un párrafo especialmente importante en "Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du mal". Ricoeur habla de "l'aveu" que hace el hombre para exteriorizar una

- (1) H. 162
- (2) H. 162
- (3) M. 99
- (4) H. 124

experiencia muy suya, la de la "conscience de faute"; "par l'aveu la conscience de faute est portée dans la lumière de la parole" (1). Esta consciencia se presenta en varias capas, una de las cuales es la culpabilidad, un sentimiento individualizado e interiorizado de la indignidad de su núcleo personal; este sentimiento de culpabilidad lleva a una experiencia más fundamental, el pecado, extensivo a todos los hombres, que indica una situación real delante de Dios (2).

Y la experiencia "dont le croyant fait l'aveu dans la confession des péchés" est "l'expérience d'être soi-même et aliéné de soi" (3); y "le péché en tant qu'aliénation à soi-même est ..." (4). La alienación de sí mismo es la definición que da el autor del pecado, y la falibilidad la busca Ricoeur en la "disproportion": "Nous cherchons la faillibilité dans la disproportion" (5). Esta desproporción es una forma de limitación, una "limitation spécifique qui consiste pour la réalité humaine à ne pas coïncider avec soi-même" (6). O como dice en otro lugar: "je ne suis pas chez moi en ma propre nature" (7); de este modo "la souffrance prend son sens philosophique" comme impossibilité de coïncider avec soi-même (8). El hombre sufre por no encontrarse en su misma casa, por la tragedia de no poder coincidir consigo mismo; sufre "d'être fini" (9). Luego si la falibilidad la tiene el hombre por no coincidir consigo mismo y el pecado

- (1) M. 15
- (2) M. 15
- (3) M. 15
- (4) M. 15
- (5) H. 22
- (6) H. 149
- (7) D. 19
- (8) D. 19
- (9) D. 19

es una alienación, es claro concluir que el pecado es una forma de no coincidir consigo mismo, porque la posibilidad de alienarse sólo se da en el ser que no coincide consigo mismo; el que coincide y no puede no coincidir, no tiene posibilidad de alienación. No puede ser "aliud" ni buscar "in alio" cualquier otra realidad, cuando por coincidir consigo mismo, se es todo lo que le realiza.

Entonces es, por lo menos conveniente, y también necesario que se pueda exponer todo el contenido de la falibilidad del hombre, que denota la no coincidencia consigo mismo, ya que ello contribuye, genéricamente, al esclarecimiento de una alienación específica, el pecado que promueve el sentimiento de culpabilidad.

Si el pecado, una alienación específica del hombre, engendra el sentimiento de culpabilidad, cuando exponemos el porqué de la no coincidencia del hombre consigo mismo, o lo que es lo mismo su falibilidad, estamos haciendo la exposición primera del sentimiento de culpabilidad.

También nos parece de fuerza probatoria decisiva, para incluir la falibilidad en un estudio del sentimiento de culpabilidad, todo el contenido del *θυμός*, especialmente su sentido de intermedio y de desproporción, sabiendo que la idea de intermedio está implicada en la de desproporción. (1).

#### 1.1. *θυμός* y Falibilidad.

"C'est donc dans le *θυμός* que s'alguise le conflit intime à la désirabilité humaine; en ce sens, c'est le *θυμός* qui constitue

(1) CfH 22



le sentiment humain par excellence" (1). Al contenido de este término se dirige ahora nuestro estudio como paso importante hacia la felibilidad por la "disproportion" y "l'intermediare". (2). El *θυμός* según Platón se encuentra situada entre "*ἐπιθυμία*", la *désir* sensible, et la *raison* dont l'*ἐρως* est par ailleurs le *désir* spécifique" (3). Platón "y voyait le point où se resserre la contradiction humaine: tantôt, dit-il, el se range du côté du *désir*, dont il est la pointe agressive, l'irritation, la colère; tantôt il lutte pour la *raison*, dont il devient la puissance d'indignation et le courage d'interprandre" (4). El *θυμός* es "un troisième terme", "sensible au coeur" y no "seulement intentionnel et perdu dans l'objet, comme l'imagination transcendante" (5); "car le *θυμός*, c'est proprement le coeur humain, l'humanité du coeur" (6). Vamos a internarnos completamente en su contenido.

Es a destacar su aspecto de "intermédiaire": "On peut placer sous le signe de ce *θυμός*, ambigu et fragile, toute la région médiane de la vie affective entre les affections vitales et les affections spirituelles, bref toute l'affectivité qui fait la transition entre le vivre et le penser, entre *βίος* et *λόγος*". (7).

Este problema de las relaciones entre *βίος* y *λόγος* ha sido tratado ampliamente por Ortega y Gasset. Según él es uno de los grandes temas de la filosofía actual, sino es el más importante. Ricoeur.

- (1) H. 108.
- (2) H. 123.
- (3) H. 108.
- (4) H. 123.
- (5) H. 123.
- (6) H. 123.
- (7) H. 123.

da resonancia a este tema estudiándolo en el contenido del *Βυμός*. Ortega, en un sentido más amplio y más especulativo, hablará de la "razón vital", del "raciovitalismo" como del sistema o del punto de engarce en que el *Νόος* y el *Λόγος* pueden encontrarse y comprenderse.

A la filosofía del sólo *Λόγος* Ortega le hace una serie de interrogaciones: ¿Puede la razón bastarse a sí misma? ¿Puede desalojar todo el resto de la vida que es irracional y seguir viviendo por sí sola? (1). La filosofía tiene planteado el problema desde Platón, puesto que razón, aún siendo un método insustituible de examinar la realidad, tropieza "con la inevitable antinomia que la razón incubaba" (2). En lo esencial, según Ortega, podemos aprender de Platón lo que la razón desenvuelve: "Hace ya veinticuatro siglos que uno de los más grandes racionalistas, Platón, se preguntaba qué es lo que llamamos "razón" - *Λόγος* -, y su respuesta es, en lo esencial todavía válida. Razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa, la conozco en alguna manera o conozco algo de ella; sin embargo, no la razono, mi conocimiento no es racional. Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo - *δῶξ* - y el conocimiento teórico o ciencia - *ἐπιστήμη* - encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite "dar razón" de ese algo - *λόγον δίδοναι* -. Este es el significado más auténtico y primario de la ratio. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar, es, pues, ir de un objeto -cosa

(1) ORTEGA Y GASSET, (58) 177.

(2) ORTEGA Y GASSET, (58) 274.

o pensamiento- a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente. En el Theaitetos, donde Platón perescruta<sup>o</sup> menudamente este asunto, se reconoce en la definición la forma ejemplar de la ratio. En efecto, definir es descomponer un compuesto, en sus últimos elementos. Estos son el interior o entresijo de aquél. Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, intus-legere consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo y, como tal, confuso a lo simple y, como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir" (1). Así define Platón el campo de la razón.

Pero, en sí misma, esta labor presenta dificultades. La razón ha descompuesto la realidad en "elementos". "Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutive o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resulta que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante estos se detendría el análisis o ratio y sólo cabría la intuición. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad" (2). La realidad no es asequible a la sola razón, se necesita la colabora-

(1) ORTEGA Y GASSET, (58) 274.

(2) ORTEGA Y GASSET, (58) 274

ción de la intuición según Ortega. Y la intuición es la forma de conocer las cosas viviéndolas. "Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las "vive" íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y, llama "intuición" a esa intimidad transracional con la realidad viviente. Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional (1). Tenemos, pues, en Ortega los dos términos, "le vivre et le penser" que Ricoeur estudió en el *Onoia*, lugar intermedio apto para el estudio de la falibilidad. Ortega se plantea también la dificultad del tránsito entre *Onoia* y *Noia*.

Hemos llegado a esta conclusión a través de Platón. El problema empieza incluso más allá, en el racionalismo de Sócrates (2). Y luego sigue por los grandes filósofos. "Más, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones -Descartes, Spinoza, Leibniz-, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional" (3). La razón no podía con toda la realidad a estudiar. "La razón pura no puede suplantar a la vida", dice Ortega (4). "Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero" (5), precisa otra vez.

(1) ORTEGA Y GASSET, (58) 272

(2) Cf. ORTEGA Y GASSET; (58) 177

(3) ORTEGA Y GASSET, (58) 177.

(4) ORTEGA Y GASSET, (58) 177.

(5) ORTEGA Y GASSET, (58) 177.

Y así Leibniz, aunque él fue partidario siempre del "pen-ser", se vió obligado, en opinión de Ortega, a aceptar el otro término, "el vivre": "Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva. El racionalismo quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su "razón"); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto irracionalmente, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional" (1). Saca Ricoeur las mismas conclusiones que antes, en Platón, y nos sitúa, nuevamente en la existencia de los dos términos.

En Kant, en su "Crítica de la razón práctica", Ortega cree vislumbrar el pulular de la vida. "Qué es, hablando con precisión y lealtad, la "razón práctica", esa razón que, a diferencia de la teórica es "incondicionada", absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia física ni de la metafísica?. La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero ...¿no es esto "nuestra vida" como tal?. Mi vivir consiste en actitudes últimas -no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes sensu stricto teóricas. Toda vida es incondicional e incondicionada. Resultará ahora que bajo la especie de "razón pura" Kant descubre la razón vital (2). En los grandes pensadores buye este problemas o bien como atisbo, o bien como necesaria complementariedad a sus elucubraciones.

(1) ORTEGA Y GASSET,

(2) ORTEGA Y GASSET, (59) 59.

Los dos términos de Ricoeur, pensamiento y vida, vida y razón, los encontramos en Ortega y suponiendo también un escollo para este filósofo. El pago de uno a otro plantea serias dificultades. En Ricoeur toda esta problemática la vive el hombre, y él la estudia en el *thème*.

Ortega plantea, igualmente, la salida y el estudio de estos dos términos en uno nuevo, fundamental en él hasta llegar a llamar así toda su manera de filosofar. Es el "racio--vitalismo" (1). Y forma el tema principal "El tema de nuestro tiempo". A este respecto dice Ortega: "Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad -tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla- se titula El tema de nuestro tiempo; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a "razón vital". ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación?. Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas -como en esa fórmula se propone- las expresiones "razón" y "vital". Nadie, en suma, ha hablado de mi "racio-vitalismo". Y aún ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo, entender la Crítica de la razón vital que en este libro se anuncia? (2). A nosotros nos parece que Ricoeur es uno de los hombres que piensa juntas "las expresiones "razón" y "vital". Las piensa y las estudia en un término que para él puede resultar una manera de penetrar en su significación. Sin duda el

(1) ORTEGA Y GASSET, (60) 196.

(2) ORTEGA Y GASSET, (59) 404.

hombre *Θυμός* vive en desequilibrio y en dificultad. La razón y la vida le ponen en medio y le vapulean (1). El hombre está desproporcionado por ser así de intermedio.

Es un terreno de tránsito y ello significa desproporción al no encontrarse totalmente en el primer término, ni tampoco en el segundo. De la vida participa el *Θυμός*, y también de lo racional y de la medida. Ni es sólo vida con sus características de espontaneidad e insubordinación a lo regulado; tiene algo de vida. Ni tampoco está perfectamente encuadrado con el *Λόγος*, regulación y medida. Su ser tiene algo de espontaneidad, y algo de medida. Ocupa una región intermedia.

"Il est remarquable que c'est dans cette région intermédiaire que se constitue un soi, différent des êtres naturels et différent d'autrui" (2). Precisamente el "soi" pertenece a la esencia del *Θυμός*, en cuanto es intermedio. "C'est seulement avec le *Θυμός*, dice Ricoeur, que le désir revêt le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un Soi" (3). Esta unión del autor entre el *Θυμός* y el Soi es de gran importancia para nuestra tesis sobre el sentimiento de culpabilidad.

Recojamos la argumentación de Ricoeur. El ha visto y ha aceptado siguiendo a Platón, que toda la reflexión sobre la desproporción (la desproporción es donde el autor busca la falibilidad, primer paso hacia el sentimiento de culpabilidad) se debe centrar sobre el

(2) H. 123.

(3) H. 123.

"le lieu et le noeud de la disproportion" (1). El *thumos* lleva la carga desproporcional de la antinomia del deseo humano sometido al principio del placer y al principio de la felicidad. Y una vez que ha concentrado toda la desproporción en el *thumos*, puesto que "plaisir" y "bonheur", y el sentimiento en general culminan todas las otras formas de desproporción, define el *thumos* también como "région intermédiaire" "entre la vivre et le penser"; entre βίος et λόγος (2). Aparece, por tanto el *thumos*, "terme moyen", "intermédiaire", concentrando en sí toda la desproporción, base de la falibilidad. Y, porque entra también en la categoría del sentimiento, es el lugar de conflicto de la "desiderabilité humaine".

En el *thumos* se siente el hombre desproporcionado e intermedio, foco de conflicto en la encrucijada del deseo. Siente que tiene "faillè" (3), "la faillè existentielle" (4); "qu'il peut faillir" (5). Con estos presupuestos y condicionantes en cualquier momento el hombre se puede sentir falible. Ahí tenemos la base de la categoría antropológica de la falibilidad.

En otras palabras: La falibilidad anida en el hombre desproporcionado, intermedio, foco de un conflicto de deseo. La desproporción le coloca "ambigu et fragile" entre "les affections vitales et les affections spirituelles", entre "el plaisir et le bonheur" "qui terminent

- (1) H. 108.
- (2) H. 123.
- (3) H. 92.
- (4) D. 19.
- (5) H. 21.



le désir vital et le désir intellectuel" (1). El hombre es de este modo "intermedio", que es lo que le hace un "soi", por el que se siente diferente de los seres naturales y diferente de otro cualquiera. El deseo suyo se estructura de tal manera en el *thumós* que le da el carácter de diferente con respecto a cualquier otro, o respecto a cualquier otra cosa; el deseo sentido y vivido en el *thumós*, por ese carácter diferente, estructura su subjetividad y le hacer ser "un soi". (2).

El "soi" así constituido en el horizonte de la desproporción, del intermedio y del conflicto, "le Soi est en ce sens lui-même un "entre-deux", une transition" (3). Entre esta "différence de soi" y la "préférence de soi", la separación es muy pequeña. Constituirse hombre por la "différence de soi" está a un paso de la "préférence de soi", y con estos elementos se prepara fácilmente la estructura de la falibilidad. "Or cette différence du soi, il faut essayer de la surprendre en deçà de la préférence de soi qui la rend hostile et méchante; la préférence de soi, qui est la faute ou un aspect de la faute, trouve précisément dans cette constitution de la différence la structure de faillibilité qui la rend possible sans la rendre inévitable" (4). En el subrayado hemos notado los distintos términos que se van uniendo y desembocan, dados determinados supuestos, en el concepto antropológico de la falibilidad. En el *thumós*, en la diferencia de sí, en la aparición nada difícil de la preferencia de sí, tiene origen la falibilidad.

(1) H. 142.

(2) H. 123.

(3) H. 123.

(4) H. 123-4.

El inmediato precursor de la falibilidad es la "préférence de soi", "qui est la faute ou un aspect de la faute" (1). Luego, en el sentimiento y en la experiencia de la falibilidad, el hombre siente y experimenta la falta, y la falta en la filosofía de Ricoeur, tiene tres momentos según ya explicamos (2), uno de los cuales es la culpabilidad, que ya probaremos coincide con el sentimiento de culpabilidad. Por tanto, Ricoeur desemboca en la culpabilidad partiendo del contenido del *thumos* y de la estructura de la falibilidad del hombre. Es, pues, la falibilidad un camino válido hacia el sentimiento de culpabilidad.

Y si el concepto de falta lo tomamos más en su origen, es para el autor lo mismo que "chute". La postura de Ricoeur, distinta de la de otros autores, es que "la faute" es "chute" (3). El no es partidario de considerar la falta "Comme Naissance et éveil de la liberté" (4). La falta para él es "chute". Y "chute", con todo lo que significa el mito de la caída, implica "suillure", "péché" y "culpabilité" (5), los tres momentos de la falta que mencionábamos antes. También por su semejanza con "faute", "la chute" entra en un contexto de culpabilidad y de sentimiento de culpabilidad. Y, como explicación de este término, es lógico que nos remontemos a todos sus elementos explicativos: "chute", "faute", "faillibilité".

Igualmente podemos seguir argumentando que "la faute" al ser "chute"

- (1) H. 124
- (2) M. 99
- (3) VL 30
- (4) VL 30
- (5) M 150

es, según Ricoeur, "perte" y "absurdité" (1). La falta produce sentimiento de culpabilidad como acabamos de ver, y esa falta la podemos estudiar y considerar como "perte". "La perte", juntamente con "écart" y "chute" forman el estado presente, el que estudiamos bajo el concepto de falibilidad, y son tres rasgos de la idea de "déchéance": "car l'idée même de déchéance comporte référence à la perte de quelque innocence que nous comprenons suffisamment pour la nommer et pour désigner la condition présente comme écart, comme perte et comme chute (2). Luego "la perte" que hemos descubierto en el análisis del estado de "déchéance" conduce igualmente al sentimiento de culpabilidad, por su unión con "chute" y "faute".

Consiguientemente, el hecho de que en la estructura de falibilidad entre la falta, nos advierte sobre la constitución formal de la misma y, en este elemento de su estructura, hace Ricoeur el tránsito de la categoría antropológica de la falibilidad al sentimiento de culpabilidad. La falibilidad le hace al hombre sentirse culpable al poder experimentar como falta su falibilidad, que puede sentir por la diferencia y la preferencia de sí. La falta le dispara al hombre hacia la culpabilidad o el sentimiento de culpabilidad, pasando por "la souillure" y "le péché". Indirectamente podemos llegar a la misma conclusión, pues, por una parte la "faute" es "chute" en Ricoeur y "chute" implica de igual modo culpabilidad; por otra, "faute" al ser "chute" la considera el autor "perte" que le hace al hombre "déchu" y culpable.

(1) VL 30

(2) H 93

## 2. Enmarque de la falibilidad.

En el libro "Le volontaire et l'involontaire" de la "Philosophie de la volonté", los temas relacionados y tratados allí prescinden de este aspecto de la Antropología, la falibilidad; se hacía un paréntesis "sur la Faute et sur toute l'expérience du mal humain afin de délimiter le champ de la description pure" (1). "L'abstraction de la faute est possible" (2), decía Ricoeur; discurría allí sobre el hombre, pero no se tenía en cuenta la temática derivada de la falta y sus múltiples ramificaciones. En "Finitude et Culpabilité", dentro también de la "Philosophie de la volonté", pasa a fijarse en el paréntesis no considerado en "Le volontaire et l'involontaire".

A este paréntesis se refiere Ricoeur en aquella obra: "On ne manquera pas d'être frappé par l'ampleur du domaine tenu en suspens par l'abstraction de la faute. Ce qui est entre parenthèse n'est-il le plus important? (3). Un paréntesis que, sobre su importancia, abre una interrogación.

Desde el principio, y para entender bien el desarrollo del tema de la tesis, se debe tener en cuenta esta filosofía de Ricoeur como una vertiente bastante nueva, y dentro de un gran tema, la Filosofía de la voluntad. Un gran paréntesis imprimió la metodología al primer libro de esta filosofía, "que l'on y lèverait la parenthèse qu'il avait fallu mettre sur la Faute" (4). Nuestro intento de desentrañar el

(1) H. 9

(2) VL 29

(3) VL 25

(4) H. 9

sentimiento de culpabilidad dentro de esta "nouvelle thématique qui appelle de nouvelles hypothèses de travail et une nouvelle méthode d'approche" (1). A través de múltiples vericuetos se intenta formular esta "nouvelle thématique" y hacerlo por el método apropiado. El mundo complicado del sentimiento de culpabilidad descubre ya su rostro en la falta, que, participando del tema del sentimiento de culpabilidad, "reste un corp étranger dans l'eidétique de l'homme" (2). De esta manera entramos de lleno en "l'empirique de la volonté" (3), porque al hacer el paso de "l'innocence à la faute" (4), necesariamente investigamos en los terrenos de una "mythique concrète" (5).

No cabe duda que una investigación de este tipo, por su temática, sus hipótesis y su método, además de suponer un acercamiento distinto a la verdad, puede despertar más de un recelo, que iremos esclareciendo según nos vamos acercando a nuestra meta.

El paso de la inocencia a la falta se ha dado, y Ricoeur nos intruye sobre cómo ha sido posible. Mejor dijo, se lo pregunta con distintas palabras que dan nueva amplitud al tema de la falta, pues la falta en el hombre acusa la presencia del mal. Y así se interroga Ricoeur: "Quel est, se demandaiton, le "lieu" humain du mal, son point d'insertion dans la réalité humaine?" (6). La respuesta hace referencia a la posibilidad de esta realidad por la existencia en el

- (1) H. 10
- (2) H. 10
- (3) H. 10
- (4) H. 10
- (5) H. 10
- (6) H. 11

hombre de "la faiblesse constitutionnelle". El concepto filosófico es la falibilidad, "la faillibilité", "c'est-à-dire de la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible". (1). Con la particularidad de que este concepto alcanza derecho pleno en la Antropología filosófica, al proporcionarnos una entrada a la inteligibilidad del hombre y al esclarecernos la gran dificultad del mal en el mundo: "Par le concept de faillibilité la doctrine de l'homme s'approche d'un seuil d'intelligibilité où il est compréhensible que par l'homme le mal ait pu "entrer dans le monde" (2). Además, por el ámbito donde se forma este concepto y por otras características, el discurso filosófico que resulta tiene la peculiaridad de ser "indirect et chiffré" (3).

Estamos ante una prolongación de la filosofía de la voluntad usando para ello un discurso indirecto. Aquella obra, "Le volontaire et le involontaire" plenamente "centré sur la structure de la volonté" (4), nos deja el paso libre a una mayor extensión en la investigación: "L'élaboration du concept de faillibilité a été l'occasion d'une investigation beaucoup plus étendue des structures de la réalité humaine" (5). Estas estructuras son fundamentalmente una "structure de médiation" (6) que, de algún modo, por sí misma, explica un abanico de ideas en dialéctica mutua, "les idées de disproportion, de polarité du fini et de l'infini et de l'intermédiaire ou de médiation" (7). De todas estas ideas se debe hacer hincapié, como acabamos de insinuar, en

(1) H. 11

(2) H. 11

(3) H. 11

(4) H. 12

(5) H. 12

(6) H. 12

(7) H. 12

la estructura de mediación, pues va a ser "entre le pôle de finitude et le pôle d'infinitude de l'homme (1) por donde se va a buscar "la faiblesse spécifique de l'homme et son essentielle faillibilité (2). Daremos entonces con una nueva vertiente de la Antropología filosófica con alargar las estructuras del ser humano y estudiarlo inmerso en una estructura de mediación, por llevar en sí condicionantes de la finitud y vislumbres de la infinitud. Ahí radica su debilidad, y así nace para la Antropología el concepto de falibilidad.

### 3. Exposición de este concepto.

Ricoeur tiene, pues, derecho a decir "en prétendant que la faillibilité est un concept, je présuppose au départ que la réflexion pure, c'est-à-dire une manière de comprendre et de se comprendre qui ne procède pas par image, symbole au mythe, peut atteindre un certain seuil d'intelligibilité où la possibilité du mal paraît inscrite dans la constitution la plus intime de la réalité humaine" (3). Porque, si bien consideramos el ser del hombre, podremos afirmar que nuestra hipótesis de trabajo, "l'idée que l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir" (4). Es un dato claro para la reflexión pura. Ya antes de Ricoeur, la Meditación Cuarta de Descartes apelaba al sentido de pura reflexión en orden a explicarse lo que sucede por ser el hombre como es: "Je me trouve exposé à une infinité de manquements de façon que je ne me dois étonner si je me trompe" (5). Pues no explica otra cosa el concepto de falibilidad: solamente se quie-

(1) H. 12.

(2) H. 12.

(3) H. 21

(4) H. 21

(5) H. 21

re analizar con dicho concepto el "comment l'homme se "trouve exposé" à faillir (1).

Descartes en el lugar comentado por Ricoeur da una serie de razones explicativas de esa propensión a fallar. Descartes dice poder afirmar "con tanta distinción y claridad" (2) que él, el hombre, es una "cosa incompleta y dependiente (3). Los dos calificativos preparan el terreno al fallo de lo incompleto y a la necesidad mortificante de la dependencia, camino abonado a la insubordinación.

Los errores e imperfecciones cometidos por el hombre tienen una explicación fundamental en Descartes. Radican en la distinta extensión del entendimiento y de la voluntad. Después veremos que considera infinita a la voluntad y finito el entendimiento. En la manera de compaginarse tanta distinción radica la desproporción. Lo desproporcionado es un fallo que hace fallar.

En el siguiente texto Descartes pone la razón de las imperfecciones en la concurrencia del entendimiento y de la voluntad: "Después de esto, mirándome más de cerca y considerando cuáles son mis errores, que por sí solos demuestran que hay en mi imperfección, encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber: facultad de conocer, que hay en mí, y la facultad de elegir, o sea mi libre albedrío; esto es, mi entendimiento y mi voluntad. Pues yo por medio del entendimiento no afirmo ni niego cosa alguna, sino que concibo solamente las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Y considerándolo precisamente así, puede decirse que no se encuentra nunca en él error alguno, con tal de que se tome la palabra error

(1) H. 21.

(2) DESCARTES (8) 120

(3) DESCARTES (8) 120



en su significación propia (1)". Después de afirmar que los errores vienen de la concurrencia de dos causas, deja sentado la insuficiencia de la inteligencia, por sí sola, para explicar la existencia del error.

" De dónde nacen, pues mis errores?", se pregunta Descartes. "Nacen de que la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me engaño y pecho"(2). Los errores, y la posibilidad de hacerlos llamada falibilidad en la sistematización de Ricoeur, provienen según Descartes, del no compaginarse dos facultades, infinita la una, y finita la otra. El aspecto de facultad lo rechaza Ricoeur, según veremos. Acepta, en cambio, la desproporción del hombre al anidar en él la relación finito-infinito.

La posibilidad de fallar, y el hecho, no provienen de lugar alguno más que del mismo hombre, dice Descartes. En palabras de Ricoeur la falibilidad anida en el hombre, está en el hombre, es algo propio, por eso la hemos elegido nosotros como explicación primera del sentimiento de culpabilidad. Siente ser culpable el que, de hecho, usó mal de sus posibilidades.

Descartes habla así de la imperfección a que nos referimos: "Pues en efecto, no es en Dios imperfección el haberme dado la libertad de fallar un juicio o de no fallarlo, sobre cosas de las que no me

(1) DESCARTES (8) 122.

(2) DESCARTES (8) 124.

he puesto en mi entendimiento un conocimiento claro y distinto; pero es en mí, sin duda, una imperfección el no usar bien de esa libertad y fallar juicios temerarios sobre cosas que concibo oscuras y confusas. (1). Se puede decir, entonces, que Ricoeur se basa en Descartes, con todos los matices que se verá después, para formular su categoría de la falibilidad.

Para revelar esta categoría de la falibilidad Ricoeur da dos pasos fundamentales: En el primero proclama la necesidad de "élaborer une série d'approches" (2) y de esta manera poder descubrir en la realidad humana la situación de la mencionada característica ontológica; en el segundo, "ma seconde hypothèse de travail, qui concerne cette fois le fond et non plus seulement le style de rationalité de l'enquête, est que le caractère global consiste dans une certaine non-coïncidence de l'homme avec lui-même; cette "disproportion" de soi à soi serait la ratio de faillibilité" (3). El análisis que acabamos de hacer nos da la característica del ser del hombre: el hombre no coincide consigo mismo, y esto crea una especie de desencaje o desproporción, base del concepto de la falibilidad. Con ello queda aclarada la posibilidad de la existencia del mal en el mundo, y el agente de esta realidad. El hombre, según Ricoeur, "il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même" (4). Da el autor un paso importante en busca del sentirse culpable del hombre.

(1) DESCARTES (8) 126.

(2) H. 21

(3) H. 21

(4) H. 22

Va hasta la Ontología y examina la estructura semejante y diferenciadora de los seres. Al hombre le descubre el matiz definitorio de ser "plus grand et plus petit que lui-même" (1). En cuanto comienza a sentir eso, el mismo sentimiento de no estar encajado y perfectamente metido en una estructura acomodada a su deseo, es posible que comience para él el capítulo de un drama.

Ricoeur continúa desmenuzando su hipótesis de trabajo. Afirma que la falibilidad anda pareja con la "desproporción". Hasta allí quiere llegar en el análisis para esclarecer la falibilidad. Pone en el horizonte de su comprensión "le paradoxe cartésien de l'homme fini-infini (2), y somete a crítica algunos de los aspectos de Descartes sobre el problema. No sólo no admite, "du moins sous sa forme cartésienne, cette distinction d'un entendement fini et d'une volonté infinie, mais il faut entièrement renoncer à l'idée de lier le fini à une faculté ou fonction et l'infini à une autre faculté ou fonction" (3).

El entendimiento en Descartes es una facultad finita: "Porque no tengo ciertamente motivo ninguno para quejarme de que Dios no me haya dado una inteligencia más amplia y una luz más perfecta que las que me ha dado, puesto que es propio de la naturaleza de un entendimiento finito el no entender varias cosas, y de la naturaleza de un entendimiento creado al ser finito" (4). Con la característica de la finitud el autor da la razón de que sea así.

(1) H. 22

(2) H. 22

(3) H. 22

(4) DESCARTES (8) 125.

La voluntad, sin embargo, no la ve "encerrada en ningunos límites"

(1). "Sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios". (2). Con estos dos textos de Descartes, dejamos constancia del comentario de Ricoeur cuando habla "d'un entendement fini et d'une volonté infinie" en Descartes.

El autor, según antes decíamos, no acepta la concepción cartesiana de las facultades. Pero es que, incluso bien miradas las cosas, queda con el convencimiento de que Descartes mismo, en su Meditación IV, "prepare-t-il la voie a una saisie plus ample et plus radical du paradoxe de l'homme, lorsqu'il embrasse du regard la dialectique d'être et de néant sous-jacente au jeu des facultés elles-mêmes" (3). En consecuencia, es necesario el examen del hombre en su paradoja más allá de la temática de las facultades; se caminará hasta llegar a la mayor profundidad.

Los filósofos, encabezados por Leibniz, han pretendido poner la limitación de las criaturas como explicación del mal moral. (4).

Entonces la limitación estaría en la base de la falibilidad, y el hombre sería falible en cuanto que, y por ser limitado. La misma limitación "en tant qu'occasion du mal moral cette limitation mériterait même le nom de mal métaphysique" (5). El autor no acepta esta

(1) DESCARTES (8) 123.

(2) DESCARTES (8) 123.

(3) H. 22.

(4) Cf. H. 149

(5) H. 149.

posición: "L'idée de limitation, prise comme telle, est insuffisante pour approcher du seuil du mal moral" (1). Existe en esta posición una falta de precisión que nos aparta del sentido de totalidad. Por la precisión de la limitación llegamos a la raíz diferenciadora del hombre y hacemos del tema, como lo debe ser, un tema de Antropología filosófica: N'importe quelle limitation n'est pas possibilité de faillir, mais cette limitation spécifique qui consiste pour la réalité humaine à ne pas coïncider avec soi-même" (2). No coincidencia o desproporción sí que es lo mismo, y la partida de este punto válida en dirección a la falibilidad.

En diálogo con Descartes Ricoeur llega a la misma conclusión de la imposibilidad de explicar la falibilidad por la limitación; no es cualquier limitación sino la limitación humana la que necesita la falibilidad como explicativa de su esencia: "L'idée de limitation, prise en tant que telle, ne peut rendre compte de celle de faillibilité: de dont nous avons besoin c'est d'un concept de la limitation humaine qui ne soit pas un cas particulier de la limitation du quelque chose en general; comme Kant l'a montré à propos des catégories de la qualité, il n'y a rien de plus dans l'idée de limitation que la synthèse de la position et de la négation de quelque chose. Or nous avons besoin d'un concept de limitation qui soit d'emblée celui d'une limitation humaine" (3). Cosa lógica: puesto que hablamos de un concepto propiamente humano, la realidad de sentirse el hombre culpable por anidar en él la falibilidad, la razón explicativa de este concepto será también específicamente humana. Ricoeur sigue a Kant (4).

(1) H. 149.

(2) H. 149.

(3) H. 150.

(4) Cf KANT(40). 227.

"L'idée de "disproportion" nous a paru satisfaire à cette exigence d'une ontologie directe de la réalité humaine" (1), precisa Ricoeur esclareciendo cuál es su idea. Y más adelante hace otra clarificación: "Mais on ne passe pas par spécification de la limitation de quelque chose à la limitation de l'homme, il faut ajouter les catégories propres de la réalité humaine (2). Aquí se inserta la necesidad de una ontología del hombre. Este debe aparecer situado en el lugar que le corresponde: su puesto está entre la finitud y la infinitud, y así el límite del hombre es lo mismo que su falibilidad. A esas categorías propias del hombre se refiere Ricoeur, porque únicamente el engranaje entre las dos descubre la limitación humana que hace posible la falibilidad: "Ces catégories propres à la limitation humaine, il faut les désimpliquer directement du rapport disproportionné de la finitude à l'infinitude; c'est ce rapport qui constitue le "lieu" ontologique "entre" l'être et le néant ou, si l'on préfère, le "degré" d'être, la "quantité d'être" de l'homme. C'est ce rapport qui fait de la limitation humaine le synonyme de la faillibilité" (3).

El concepto de la falibilidad lo busca Ricoeur en la desproporción (4), y, ante la imposibilidad "d'aborder directement cette caractéristique ontologique de l'homme" (5), la característica de la desproporción, se sitúa ante la idea de "intermédiaire impliquée dans celle

(1) H. 150.

(2) H. 150.

(3) H. 150.

(4) Cf. H. 22

(5) H. 22. .

de disproportion" (1). Esta idea debe ser considerada en su aspecto concorde con la naturaleza del hombre, puesto que el hombre no es una cosa. La perspectiva del filósofo nos induciría a error si se parte de una igualdad de estructura con las cosas, teniendo el hombre un aspecto diferencial extraordinariamente esclarecedor de su naturaleza. "Diré que l'homme est situé entre l'être et le néant, c'est déjà traiter la réalité humaine comme une région, comme un lieu ontologique, comme une place logée entre d'autres places; or ce schème de l'intercalation est fort trompeur: il invite à traiter l'homme comme un objet dont la place serait repérée par rapport à d'autres réalités plus ou moins complexes que lui, plus ou moins intelligentes, plus ou moins indépendantes que lui; l'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête" (2).

Y, sin embargo, se puede emplear la categoría de intermediario en el estudio del hombre. Se puede profundizar en la falibilidad ayudados del contenido de "intermédiaire", siempre que este concepto se use en la acepción siguiente: "C'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il mixte parce qu'il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d'être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même" (3). En este aspecto la categoría de intermedio es un paso más hacia el descubrimiento de la disproporción en el ascenso hacia la falibilidad.

(1). H. 22

(2). H. 22

(3). H. 23

Dentro de la tradición filosófica, o situados en la comprensión de la reflexión histórica de la Antropología filosófica, el autor razona con los dos primeros conceptos "desproporción" e "intermedio", en busca del contenido del sentimiento de culpabilidad, teniendo en cuenta una explicación filosófica cartesiana por medio de Kant, Hegel y Husserl. "C'est pourquoi nous n'expliquerons par Descartes par Descartes, mais par Kant, Hegel et Husserl: l'intermédiation de l'homme ne peut être découverte que par le détour de la synthèse transcendentale de l'imagination ou par la dialectique entre certitude et vérité; ou par la dialectique de l'intention et de l'intuition, de la signification et de la présence, du Verbe et du Regard. Bref, pour l'homme être-intermédiaire c'est faire médiation" (1). Este es precisamente el sentido de intermedio para el hombre en la filosofía de Ricoeur. Un sentido específicamente del hombre y, por otra parte, entroncado en una rama eminentemente filosófica.

En estos primeros pasos de la fundamentación y de la base del sentimiento de culpabilidad, una vez hecha la primera consideración sobre desproporción e intermedio, hace el autor algunas puntualizaciones sobre sus considerandos. Recuerda el binomio cartesiano "fini-infini" sobre el que radica su concepción de la desproporción. Entra en crítica de diversos aspectos de la concepción cartesiana y de otros "philosophes de la finitude" (2). Así da su posición: "La lecture du paradoxe à partir de la finitude ne nous paraît avoir aucun privilège sur la lecture inverse selon laquelle l'homme est infinitude et la finitude un indice restrictif de cette infinitude, comme l'infinitude est l'indice de transcendance de la finitude; l'homme n'est pas moins destiné à

(1) H. 23

(2) H. 23



la rationalité illimitée, à la totalité et à la béatitude, qu'il n'est borné à une perspective, livré à la mort et rivé au désir" (1). Y termina, con las siguientes palabras, la avanzada de su hipótesis de trabajo en este aspecto paradoxal del binomio "fini-infini" como lugar de surgimiento de los conceptos hasta ahora aireados: "Notre hypothèse de travail concernant le paradoxe de fini-infini implique qu'on doive parler d'infinitude autant que de finitude humaine. La pleine reconnaissance de cette polarité est essentielle à l'élaboration des concepts d'intermédiaire, de disproportion et de faillibilité dont nous avons montré l'enchaînement en remontant du dernier au premier de ces concepts" (2). De esta manera el punto de partida está conceptualmente claro en lo que se refiere a la influencia del "paradoxe du fini-infini" en los conceptos preparatorios de intermedio, desproporción, e, indirectamente, en el de falibilidad.

Además Ricoeur hace los razonamientos pertinentes para demostrar que no se puede tener un punto de partida distinto al emprendido si queremos saber algo de la falibilidad: "Comment déterminer le point de départ dans une anthropologie philosophique placée sous l'idée directrice de la faillibilité? (3). A lo que responde, confirmandose en la manera de su camino emprendido: "Nous savons seulement qu'il n'est pas possible de partir d'un terme simple, mais du composé lui-même, de la relation fini-infini" (4). Y, por supuesto, esta relación en tanto que nos prepara a la comprensión de la despropor-

- (1) H. 23
- (2) H. 24
- (3) H. 24
- (4) H. 24

ción: "C'est donc du tout de l'homme qu'il faut partir, je veut dire de la vue globale de sa non-coïncidence avec lui-même, de sa disproportion, de la disproportion, de la metiation qu'il opère en existant" (1).

Una vez que ha conseguido estos pilares para filosofar sobre la falibilidad, Ricoeur recuerda un aspecto del método a seguir en estos temas: "Or si le progrès de la pensée, dans une anthropologie philosophique, ne consiste jamais à aller du simple au complexe, mais précède toujours à l'intérieur de la totalité même, ce ne peut être qu'un progrès dans l'élucidation philosophique de la vue globale" (2). Pues el imperativo de toda reflexión antropológica es la totalidad. El ir de lo simple a lo complejo vale para otros objetos de estudio, no para una cuestión antropológica.

Dentro del método de la totalidad el autor inserta un contenido a tener muy en cuenta si queremos entender su método de filosofar, y concretamente sus disquisiciones filosóficas sobre el sentimiento de culpabilidad. Nos referimos a la precomprensión en que se basa, según Ricoeur, todo razonamiento filosófico. Lo veremos después múltiples veces, porque Ricoeur razona sobre multitud de materiales no todavía filosóficos. Su reflexión y su pensamiento los pondrá después en un grado de inteligibilidad acomodado a la realidad tratada, y se conseguirán logros dentro del campo de la filosofía. En la reflexión sobre la falibilidad lo plantea así: "Il faut donc que cette totalité soit d'abord donnée en quelque façon avant la philosophie, dans une précompréhension qui se prête à la réflexion; il

(1) H. 24

(2) H. 24

faut donc que la philosophie précède par élucidation seconde d'une nébuleuse de sens qui comporte d'abord un caractère préphilosophique" (1). Esa nebulosa de sentido de los materiales antes de aplicarles la reflexión es necesario que se someta a un esclarecimiento, partiendo del mismo material. Por todo ello Ricoeur puede decir: "Le philosophie ne commence rien absolument: portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris sans être réfléchi: mais si la philosophie n'est pas, quand aux sources, un commencement radical, elle peut l'être quant à la méthode" (2). Palabras a tener muy en cuenta. De otra manera muchos de los pasos dados por el autor podrían despertar recelos. Su proceder será reflexivo como lo hace un amante de la filosofía. Y la reflexión se aplicará a multitud de vivencias, formas y realizaciones de la existencia del hombre, puesto que el tema, el sentimiento de culpabilidad está entroncado en el arranque mismo del pensar filosófico.

La filosofía es un comienzo, se podría decir, siempre que se entienda comienzo en la elucidación y en la estructuración. Es un volver a tomar algo que la zona experiencial del hombre ya conocía: "Le commencement en philosophie, disions nous, ne peut être qu'un commencement dans l'élucidation, par lequel la philosophie recommence plutôt qu'elle ne commence" (3).

(1) H. 24

(2) H. 24

(3) H. 25

#### 4. La precomprensión de la falibilidad.

Sabemos el marco de la falibilidad y el concepto que nos explica su contenido. ¿Y por qué precomprensión nos adentramos en la coincidencia del hombre consigo mismo o en su desproporción?. ¿Por dónde caminamos en dirección a estos conceptos?. ¿Qué elementos presentamos en la precomprensión experiencial o vivencial, relatados en un estilo no filosófico, por los que podamos reflexionar sobre la desproporción del hombre falible.?

La precomprensión de la falibilidad la encontramos en la "pathétique de la misère" (1). Tanto el concepto de desproporción como el de intermedio, dichos con relación al hombre, tienen un "pathos" para su estudio y es la "pathétique de la misère": "Ce pathos est comme la matrice de toute philosophie qui fait de la disproportion et de l'intermédialité la caractéristique ontique de l'homme. Encore faut-il prendre ce pathos à son plus haut point de perfection; même préphilosophique ce pathétique est précompréhension; et il l'est en tant que parole parfaite, parfaite dans son ordre et à son niveau. Nous chercherons donc quelque-unes de ces expressions belles qui disent la précompréhension de l'homme par lui-même en tant que "miserable" (2). El hombre, padeciendo su miseria, crea un ambiente o un "pathos" de su ser miserable, de donde nosotros podemos partir para entender la desproporción, el ser intermedio y la falibilidad del hombre.

(1) H. 24

(2) H. 24-25

No se parte de cero en este estudio; Platón y Pascal han hecho ya ruta en el caminar de la miseria: "Par deux fois, avec Platon et avec Pascal, cette méditation pathétique c'est fait jour dans les marges de la philosophie et comme au seuil d'une réflexion qui la reprendrait en rigueur et en vérité: du mythe platonicien de l'âme comme mélange, à la belle rhétorique pascalienne des deux infinis, en direction du Concept d'Angoisse de Kierkegaard, une certaine progression peut être décelée, qui est à la fois une progression dans le pathétique, mais aussi dans la précompréhension de la "misère"; mais cette progression se fait à l'intérieur même des images, des figures, des symboles, par lesquels ce pathos accède au mythe, c'est-à-dire déjà au discours" (1). Sitúa a estos dos hombres que hablaron sobre la miseria humana. A cada uno le da entrada en este mundo, y les sitúa con su correspondiente aportación acreditativa, "l'âme comme mélange" de Platón y "la belle rhétorique pascalienne des deux infinis" de Pascal; también hay un lugar para el "Concept d'Angoisse de Kierkegaard". Con ellos el mundo de "le pathétique" y de la "misère" ya ha aparecido.

#### 4.1. En Platón

Ahora bien, la razón de su inclusión en la precomprensión de la fallibilidad no es sólo por su inserción y su situación en la historia, es porque su tema entra de lleno en la precomprensión de la miseria del hombre. Así pasa con los mitos de Platón: "Ce qui situe ces mythes du Banquet et du Phèdre en tête des figures non philosophiques où préphilosophiques d'une anthropologie de la faillibilité, ce

(1) H. 26-7.

n'est pas seulement leur antériorité historique, c'est le caractère différencié du thème de la "misère" qu'ils véhiculent"(1). Estos mitos nos narran de mil formas tantas facetas del hombre sometido a la miseria. Los temas y los aspectos importantes que explican la falibilidad y los que sustentan la misma falibilidad, incluido el de la culpabilidad, se dan cita en los mitos platónicos. Temas tan relacionados entre sí y con tanta incidencia en el sentimiento de culpabilidad como la limitación original, el mal original, la finitud y la culpabilidad, todos ellos están narrados en el Banquete y Fedro: "La misère y est indivisément limitation originaire et mal original; on peut dire tour à tour ces grands mythes comme mythe de la finitude et comme mythe de la culpabilité"(2). Se observa la estrecha conexión de los diversos aspectos, a diversos niveles, de la culpabilidad o del sentimiento de culpabilidad. Lo que ya adelantamos antes en forma expresa sobre el sentimiento de culpabilidad que prepara la falibilidad, obtiene en este párrafo su confirmación: La miseria es la precomprensión no filosófica de la filosofía de la falibilidad; la limitación, aunque no considerada como limitación humana o desproporción, y el tema parejo del mal también lo vemos en simbiosis con la miseria; finalmente estas narraciones se pueden ver como preparación de los temas más generales de finitud y culpabilidad.

Precisamos, como lo hace el mismo Ricoeur, que esta primera mirada se echa sobre el mito que "est la nébuleuse que la réflexion devra scinder" (3). Queda la reconsideración o el recomenzar pro-

(1) H. 29

(2) H. 29

(3) H. 29.

pio de la reflexión para que la claridad sea filosófica: "une réflexion plus directe sur les mythes du mal révélera plus tard à quel fond mythique appartient cette nébuleuse d'existence misérable et de liberté déchu" (1). La reflexión filosófica llegará a sus conclusiones; las que alcanzó Platón las expone así Ricoeur: "On verra aussi que Platon, philosophe, n'a pas confondu le mal avec l'existence corporelle et qu'il y a dans le platonisme un mal d'injustice, qui est un mal spécifique de l'âme" (2).

Platón da una explicación de la miseria en varios de sus mitos que merece consideración. Este tema lo toca en el Banquete, Fedro y la República. En general habla de la miseria de la filosofía, pero se puede ver, en precisión de Ricoeur, la filosofía del padecimiento de la miseria por parte del hombre: "Le mythe c'est la misère de la philosophie; mais la philosophie quand elle veut parler non de l'idée qui est et qui donne mesure à tout être, mais de l'homme, est philosophie de la "misère" (3). El análisis en el hombre se dirige al alma y su análisis de elementos directamente relacionados con los aspectos de la falibilidad y de la miseria.

Recordamos al hombre en ansiedad y en culpa por su situación entre "fini-infini", un puesto de intermedio y de "mezcla". "C'est en effet la situation même de l'âme qui est misérable, en tant qu'elle est par excellence l'être du milieu elle n'est pas l'idée (4). Se considera al alma en un continuo intento de salir de ella, y en la consi-

- (1) H. 29
- (2) H. 29
- (3) H. 27
- (4) H. 27

guiente miseria de allí derivada: "Elle est plutôt le mouvement même du sensible vers l'intelligible; elle est l'anabase, le montée vers l'être, sa misère se montre en ceci que tout d'abord elle est perplexe et qu'elle cherche; cet embarras, cette aporie et cette quête qui se reflètent dans l'inachèvement même des dialogues aporéticos attestent que l'âme est en travail quant à l'être" (1). Así la miseria que hasta ahora presentaba la característica de la falta de plenitud, de perplejidad y de búsqueda adquiere un matiz relacionado más directamente con la capacidad de enjuiciamiento y de discurso coherente: "L'âme opine et se trompe; elle n'est pas vision ou du moins pas d'abord vision, mais visée" (2); es más bien dirección hacia y no consecución de una plaza; tiene la miseria de no poder poseer: "Elle n'est pas, ou pas d'emblée, contact et possession, mais tendance et tension" (3). Lleva consigo la "pathétique de la misère".

Ricoeur, al analizar el mito de Fedro, hace una exposición de detalles directamente relacionados con la falibilidad (4). Pertenecen a la precomprensión no filosófica de la falibilidad y muestran la miseria del hombre. "En effet le Phédre enchaîne l'un à l'autre un mythe de fragilité et un mythe de déchéance" (5). En ellos la fragilidad se considera presupuesto de la caída; la caída, pues, va a aparecer de la siguiente manera: "Ainsi, avant la chute dans un corps terrien, il y a une incarnation originaire: les dieux mêmes ont en ce sens un corps; mais celui des âmes non divines comporte un principe originaire de loudeur et de rétivité" (6). E igualmente

(1) H. 27

(2) H. 27

(3) H. 27

(4) Cf. H. 30-31

(5) H. 30

(6) H. 30



lo hace la falibilidad; "Et le mythe de faillibilité vire, dans le chair-obscur et l'ambiguïté, en mîthe de chute" (1). Por estos conceptos de "fragilité", "décheance" y "chute" es fácil deslizarse hasta el mal y estudiarlo en el contexto de falibilidad, pero, según Ricoeur, Platón introduce unas matizaciones a considerar; "Par ce glissement de la fragilité au vertige et du vertige à la chute, le mythe platonicien annonce la méditation kierkegaardienne, qui elle aussi, oscillera entre deux interprétations, l'une en continuité, l'autre en discontinuité, de la naissance du mal à partir de l'innocence, mais optera finalement pour l'idée que le mal est surgissement, bond, position"(2). Con esto la miseria, según el mito de Platón, adquiere una significación interesante para la precomprensión de la falibilidad: "En ce sens le mythe platonicien de la misère est une nébuleuse de fragilité et de déchéance qui commence de ser scinder, mais qui reste indivise et indécise. C'est cette nébuleuse que Platon apelle "disgrâce", "oubli", "perversion" (3), más calificativos de la miseria del hombre.

#### 4.2. En Pascal

Como ya dijimos, Pascal es otro autor citado por Ricoeur en la precomprensión de la falibilidad. "Le pathétique pascalien nous fournit le seconde amorce réflexive; les fameux fragments intitulés "Deux infinis, milieu" ou "disproportion de l'homme", sont d'un autre ordre tant par l'intention que par le ton" (4). En efecto no estamos ante un

(1) H. 30-31.

(2) H. 31

(3) H. 31

(4) H. 31

mito, sino ante una forma retórica, y ante una exhortación o apología (1). Ricoeur resume los dos fragmentos de Pascal en términos completamente enmarcados en nuestra temática (2): "La méditation pascalienne est donc partie d'une imagination tour extérieure de la disproportion spatiale de l'homme; cette disproportion s'est réfléchi elle-même dans une vue de la disproportion du savoir sur les choses; à son tour cette disproportion s'est interiorisée dans le thème de la dissimulation que la condition finie de l'homme secrète et en quelque sorte exsude à l'égard de la question de l'origine et de la fin; en-fin cette dissimulation même est apparue comme le paradoxe et le cercle vicieux de la mauvaise foi; la condition humaine est naturellement dissimulante à l'égard de sa propre signification; mais cette dissimulation est -aussi et pourtant- l'oeuvre du divertissement que la rhétorique des deux infinis et du milieu se propose de convertir à la véracité (3). La desproporción por un proceso de interiorización, nos lleva al tema de la manera de disimular del hombre. Para llegar a afirmar que el disímulo es la misma condición humana, cuando busca su significación. Es el no va más de la miseria en su retórica: "Une rhétorique de la misère ne paraît pas pouvoir aller au-delà de ce paradoxe d'une condition dissimulante-dissimulée" (4).

(1) H. 31

(2) Cf. H. 31-34, allí da una visión más detallada.

(3) H. 34

(4) H. 34

#### 4.3. Rayando la filosofía

En la precomprensión de la falibilidad nos hemos movido en un terreno pre-filosófico. Pero estamos rozando el mundo de las categorías y de los conceptos. Es cierto que hemos hablado de la desproporción y de la miseria en los mitos: "mythe du mélange et rhétorique de la misère enveloppent une compréhension implicite, sur le mode de "l'opinion droite", de ces catégories elles-mêmes (1). También es verdad que las nociones encontradas en este estudio no están nada distantes de categorías existenciales: "Ces notions de "mélange" et d'intermédiaire", caractéristiques de la grande rhétorique de la condition humaine, sont déjà des catégories existentielles, mais présentes sur le mode pathétique" (2). Este salto o este tránsito dentro del lenguaje ya lo dió el mismo Platón. El mismo reflexionó sobre los logros de sus mitos y nos dejó ideas aprovechables en filosofía: "Que la réflexion puisse les ressaisir comme catégories, Platon lui-même nous en assure lorsqu'il passe du mythe du "mélange" à l'idée du *μετὰ φύσιν* et du mixte" (3). Es indiscutible que en el tránsito de una palabra a otra se da un proceso legítimo y en conformidad con la investigación filosófica: "La continuité étimologique du thème rhétorique du "mélange" à la notion dialectique du "mixte" nous assure que la grâce du langage nous accompagne dans cette entreprise" (4).

Así, pues, todo un método de acción en estos terrenos ha sido seguido por Platón, que es aleccionador para nuestro interés: "Platon

(1) H. 151.

(2) H. 151.

(3) H. 151.

(4) H. 151.

a entrevu le passage du mythe à la dialectique et comment le mélange devient le mixte, puis la juste mesure, à la faveur d'une transposition de l'opposition pythagoricienne entre la limite et l'illimité et avec le secours de la raison pratique" (1).

5. La falibilidad como categoría de la Antropología filosófica.

Vamos ahora a examinar cómo se da el tránsito de "la pathétique de la misère" a afirmaciones filosóficas. Nos interesa palpar la continuidad entre el "thème rhétorique" y la "notion dialectique du mixte" (2). Sabiendo y quedando probada la conveniencia de "la pathétique de la misère" para la filosofía como "la substance de la méditation" (3). Ahora hemos de dar paso a la reflexión pura, para que se introduzca en el contenido de la falibilidad: "C'est maintenant la tâche de la réflexion pure de comprendre la faillibilité et, en la comprenant, d'articuler en figures distinctes la nébuleuse de la "misère" (4). Queremos obtener figuras distintas de las del mito y la retórica; intentamos hacer un discurso con pleno rigor filosófico: "Comment passer du mythe de "mélange", de la rhétorique de la "misère", au discours philosophique, du mythos au logos? (5).

El paso de "mythos" a "logos" se hace por toda una etapa: "L'étape nécessaire et non suffisante de la transposition philosophique, c'est l'étape "transcendentale" (6). Se quiere abandonar ahora la precom-

- (1). H. 31
- (2). H. 151
- (3). H. 35
- (4). H. 34
- (5). H. 35
- (6). H. 35

preensión mítica de la falibilidad y hablar ya en "Logos" de ella. Para eso nos propone Ricoeur la etapa transcendental: "Celle-ci sera donc notre première étape sur la voie d'une transposition des mythes de mélange et du pathétique de la misère dans une philosophie de la faillibilité" (1).

Para dar consistencia filosófica al discurso sobre la falibilidad, primer escalón hacia el sentimiento de culpabilidad Ricoeur apela a la "déduction transcendente". Hasta ahora se ha movido en un lenguaje de "logos". Es la etapa transcendental. A esta etapa hay que darle una fundamentación, de ahí el uso que él hace de la que llama "une sorte de "déduction transcendente" (2). Con su ayuda Ricoeur deducirá las categorías de la falibilidad. Así este concepto adquiere pleno derecho y su discurso tendrá fundamentación filosófica.

Kant, a quien sigue Ricoeur, se planteaba la deducción transcendental de la misma manera. El ámbito del planteamiento, como es evidente, era más amplio. En una especie de preparación a la deducción transcendental, Kant se plantea el derecho de las palabras a ser usadas, a decirse consistentemente. Dice Kant: "Cuando los jurisconsultos hablan de derechos y reclamaciones, distinguen en el litigio la cuestión de derecho (*quid juris*) de la del hecho (*quid facti*), y como exigen la prueba de ambas, llaman a la primera, que es la que debe demostrar el derecho o la legitimidad de la reclamación, la deducción. Nos servimos de un sin número de conceptos empíricos sin hallar oposición alguna, y nos creemos autorizados también sin deducción para atribuirles un sentido imaginado, porque siempre

(1) H. 36

(2) H. 151

tenemos a mano la experiencia para demostrar su realidad objetiva. También hay además conceptos usurpados como los de dicha, destino, etc., que circulan con una aquiescencia casi general, pero contra los cuales ocurre a veces preguntar: quid juris, no siendo entonces pequeño el obstáculo que se ofrece el deducirlos, puesto que no se puede alegar ningún principio evidente de derecho que explique su uso, tómese de la experiencia, o de la razón (1). Los conceptos, para emplearse con derecho, deben tener su razón de ser o de la experiencia o de la razón.

Dentro de estos conceptos hay algunos cuyo derecho a ser empleados no viene de la experiencia. Son "a priori" y se obtienen mediante deducción: "Más entre los numerosos conceptos que forman el complicadísimo tejido del conocimiento humano, hay algunos que están destinados a un uso puro a priori (completamente independientes de toda experiencia) y cuyo derecho necesita siempre una deducción, porque las pruebas tomadas de la experiencia no bastan para establecer la legitimidad de tal uso, siendo, sin embargo, preciso saber cómo esos conceptos pueden referirse a objetos que no proceden de experiencia alguna" (2). Estos conceptos que tienen su legitimidad no por la experiencia sino a priori, se les considera tales en virtud de la deducción transcendental: "Llamo deducción transcendental la explicación del modo como conceptos pueden referirse a priori a objetos, y la distingo de la deducción empírica que indica la manera como un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella; así pues, concierne ésta, no a la legi-

(1) KANT, (40) 230-1

(2) KANT, (40) 231

timidad, sino al hecho por el cual se ha verificado su adquisición "

(1). Ricoeur usa la deducción trascendental como manera de legitimar las categorías de la falibilidad. ¿Podemos hablar legítimamente de la falibilidad en el hombre y construir así un discurso filosófico en torno al hombre en cuanto falible? . En este caso hemos dado válidamente el primer paso para descubrir y situar el sentimiento de culpabilidad, porque, en su falibilidad, descubrimos la raíz de su posibilidad.

Esta etapa trascendental, o "déduction transcendentale" sirve para deducir las categorías propias de la limitación del hombre. Las categorías sobre la limitación del hombre serán válidas, según el modo de proceder de la filosofía, si con ellas podemos conseguir un discurso coherente acerca del hombre: "Tentons de désimpliquer, dice Ricoeur, ces catégories spécifiques de la limitation humaine, en prodérant à une sorte de "déduction transcendentale", c'est-à-dire de justification de concepts par leur pouvoir de rendre possible un certain domain d'objectivité. Si on pouvait montrer que ces catégories sont la condition de possibilité d'un certain discours sur l'homme, ces catégories auraient reçu toute la légitimation qui peut être exigée" (2). Y con ello el proceder del autor y el de nuestro trabajo estará encuadrado en la filosofía.

Partimos de que nuestra finalidad es enmarcar la falibilidad dentro de la Antropología. Ricoeur quiere dar carta de ciudadanía a este concepto, tan estrechamente vinculado con el sentimiento de culpa-

(1). KANT (40) 231

(2) H. 151

bilidad. Entonces la manera de conseguirlo es enmarcarlo en las categorías de la Antropología filosófica, por ser una categoría relacionada con el hombre, su falibilidad y, por tanto, los primeros albores de la culpabilidad.

Hace Ricoeur, en consecuencia, labor de Antropología filosófica, en su enmarque de la falibilidad. Las categorías de la falibilidad las deduce Ricoeur con la ayuda de Kant: "Nous prendrons pour guide, dans cette déduction des catégories de la faillibilité, la triade kantienne des catégories de la qualité: réalité, négation, limitation" (1).

¿Y para qué usa Ricoeur las categorías kantianas? . Porque así Ricoeur, en su caso, en la fundamentación de la falibilidad podrá "comprender, en palabras de Kant, algo en la diversidad de la intuición, es decir, puede pensar el objeto" (2). De toda la tabla de categorías, Ricoeur elige para su cometido las "de cualidad". Son, según veremos, las más acomodadas al objeto de su estudio. Con ellas puede construirse válidamente cualquier ciencia y ordenarla según sus necesidades intrínsecas: "Es, en efecto, fácil comprender que esta tabla sirve extraordinariamente para la parte teórica de la Filosofía, y es indispensable para el plan completo de una Ciencia, en tanto que se funda en conceptos a priori y para dividirla matemáticamente según principios determinados, Basta para convencerse de ello pensar que esta tabla contiene completamente todos los conceptos elementales del entendimiento y también la forma del sistema de los mismos en el entendimiento humano: y que por consiguiente nos

(1) H. 151

(2) KANT (40) 224



indica todos los momentos de una ciencia especulativa proyectada, así como también su ordenación"(1). Para esto se usan las categorías, y así las emplea Ricoeur.

¿Y qué son?. "La misma función que da unidad, dice Kant, a las diferentes representaciones en un sólo juicio, es la que da también unidad a la simple síntesis de diferentes representaciones en una sola intuición, la cual, en sentido general, se llama concepto puro del entendimiento. Ejerciendo precisamente el entendimiento las mismas operaciones, en virtud de las cuales da a los conceptos la forma lógica de un juicio, mediante la unidad analítica, introduce también un contenido transcendental en sus representaciones mediante la unidad sintética de los elementos diversos en la intuición general. Por esta razón se llaman conceptos puros intelectuales que se refieren a priori a los objetos, lo cual no resulta de la lógica en general.

De manera que hay precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren a priori a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas según la precedente tabla (aquí pone Kant la tabla de las categorías) en todos los juicios posibles. Porque el entendimiento se halla completamente agotado y toda su facultad totalmente reconocida y medida en estas funciones. Llamaremos a estos conceptos categorías, siguiendo a Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecución". (2). Fundando un discurso en estas categorías, podemos decir que entendemos lo estudiado y que eso es consistente.

(1). KANT (40) 226

(2). KANT, (40) 223

Las categorías de cualidad: realidad, negación y limitación se refieren "a los objetos de la intuición": "Esta tabla de categorías que comprende cuatro clases de conceptos, se divide primeramente en dos partes, de las cuales la primera se refiere a los objetos de la intuición (pura o empírica) y la segunda a la existencia de estos objetos (sea en relación entre sí o con el entendimiento)" (1).

Es también importante recordar, para entender mejor el sucesivo desarrollo en Ricoeur, que "la tercera categoría resulta siempre de la unión de la primera con la segunda de su clase" (2). Según eso la limitación es considerar "la realidad en unión con la negación" (3). En la sustitución hecha por Ricoeur, la limitación sustituida por la mediación humana es la afirmación original, sustituto de la realidad, en unión con la diferencia existencial, sustituto de la negación. Su argumento se basa, por ello, en la limitación.

El autor elige las categorías de realidad, negación y limitación, y no considera las igualmente kantianas de "quantité", "relation" y "modalité". Lo hace por fidelidad a su método de no considerar al hombre formando el mundo de las cosas físicas, sino estudiar al hombre en el ámbito de una fenomenología transcendental. Basa Ricoeur su deducción dentro de las categorías de la cualidad, realidad, negación y limitación, "parce que nulle part ailleurs la déduction transcendante ne débordât aussi manifestement une réflexion strictement épistémologique portant sur la constitution a priori de l'objet physique, pour se rattacher d'une phénoménologie transcendante, axée sur la manifestation ou l'apparition de l'objet en général". (4). Todo

(1) KANT (40) 226

(2) KANT (40) 226

(3) KANT (40) 227

(4) H. 151

esto tiene su primer valor como axiomas de la física.

Ricoeur considera estos mismos axiomas pero en la Antropología filosófica: "Nous la transposerons plutôt au plan d'une anthropologie philosophique" (1). Por ellos estas mismas categorías en la Antropología, como fundamento filosófico de la falibilidad, reciben otro nombre: "En passant d'une axiomatique de la physique à une anthropologie philosophique, la triade de réalité, de négation et de limitation peut s'exprimer dans le trois termes suivants: affirmation originnaire, différence existentielle, médiation humaine" (2). Y se pasa por tres procesos en busca del sentido de la falibilidad: "Notre étude exprime: la progression de cette triade à travers le connaître, l'agir, et de sentir; l'enjeu de cette dialectique est une détermination de plus en plus concrète du troisième terme qui représente véritablement l'humanité de l'homme" (3). La tarea de la falibilidad es ir subiendo en la línea del descubrimiento, a través de tres coordenadas que nos descubrirán la temática de la humanidad del hombre, el valor antropológico-filosófico de la falibilidad. Investigamos la falibilidad con las tres categorías del conocimiento, la acción y el sentimiento.

De inmediato nos toca reflexionar sobre la falibilidad teniendo en cuenta la categoría antropológica del conocimiento, "le connaître", "l'étape transcendante" que acabamos de mencionar. ¿Y en qué consiste la etapa transcendental tan importante para este paso de

(1) H. 152

(2) H. 152

(3) H. 152

hacer concepto filosófico a la falibilidad y así avanzar, por la filosofía, en busca del contenido del sentimiento de culpabilidad?.

La reflexión "transcendentale" intenta "une inspection du pouvoir de connaître" (1). Debe tomarse la postura esta no como una "réduction de l'homme au connaître" (2). El ángulo de mira es otro: "Toutes les questions, celles de la pratique, celles du sentiment, si elles sont précédées par une investigation du pouvoir de connaître, sont placées dans une lumière spécifique celle qui convient à la réflexion sur l'homme" (3). Según Ricoeur nos vemos llevados por una postura así puesto que queremos fundamentar nuestro estudio en categorías de la Antropología: "Les catégories fondamentales de l'anthropologie, y compris et surtout celles qui caractérisent de l'action et le sentiment, ne seraient pas des catégories de l'anthropologie si elles ne subissaient pas d'abord l'épreuve critique d'une réflexion "transcendentale", c'est-à-dire d'une inspection du pouvoir de connaître" (4). Debemos, por tanto, investigar el poder de conocer.

Además entramos así de lleno en la filosofía de la falibilidad. La investigación del poder de conocer nos aporta la primera "disproportion": "La première "disproportion" susceptible d'investigation philosophique c'est celle que le pouvoir de connaître fait apparaître" (5). Y de esta manera se consigue emparejar por su semejanza los logros de la patética y lo que conseguimos ahora; hasta llegar a acercarnos a Kant, en esta parte de su filosofía: "Ce qui était

(1) H. 35

(2) H. 35

(3) H. 35

(4) H. 35-36

(5) H. 36

"mélange" et "misère" pour la compréhension pathétique de l'homme s'appelle "synthèse": nous retrouverons ainsi, sans souci d'orthodoxie criticiste, les motifs de la théorie kantienne de l'imagination transcendante qui est précisément une réflexion sur le "troisième terme", sur "l'intermédiaire" (1). La philosophie de la falibilidad se halla envuelta por la reflexión "sur la fonction intermédiaire de l'imagination au sens kantien" (2), porque es "une réflexion à partir de l'objet, à partir plus précisément de la chose" (3). Y en la reflexión sobre la cosa obtenemos todo lo importante por el momento: "Le pouvoir de connaître", "la disproportion spécifique de connaître, entre le recevoir et le déterminer", "le pouvoir de la synthèse" (4). Siendo la reflexión sobre "la chose" hay seguridad de estar haciendo reflexión y transcendental, y de ir más allá de la introspección: "C'est parce qu'elle part de la chose que cette méditation est réflexion et qu'elle est transcendante; une méditation immédiate sur la non-coïncidence de soi à soi est tout de suite perdue dans la pathétique et nulle introspection ne peut lui donner les apparences de la rigueur; mais réflexion n'est pas introspection; la réflexion fait le détour de l'objet; elle est réflexion sur l'objet" (5). Es una reflexión transcendental y por ello "rompt le pathétique, introduit le problème de la disproportion et de la synthèse dans la dimension philosophique" (6).

- (1) H. 36
- (2) H. 36
- (3) H. 36
- (4) H. 36
- (5) H. 36
- (6) H. 36

5.1. El desvelamiento de la falibilidad a través de la categoría del conocer.

1.A. Aspecto finito de la abertura.

Nuestra reflexión sobre el hombre como "intermedio" y sobre "la función intermedia de la imaginación" produce una ruptura entre sensibilidad y entendimiento (1). La sensibilidad recibe el inflejo de las cosas; el pensamiento determina el sentido de las cosas, "discrimine par la dénomination" y "liedans un phrasé articulé" (2).

Esta separación y esta no coincidencia nos introduce en un mundo conocido y necesario para nuestro objetivo, la finitud y la infinitud en cuanto que el hombre se encuentra intermedio entre ellas: "C'est sur la chose que je découvre et la finitude de recevoir et cette espèce d'infinitude du déterminer, du dire et du vouloir-dire que nous verrons culminer dans le verbe" (3).

Vamos a investigar cuál es el sentido de la finitud que obtenemos en la categoría del conocer, como desvelamiento de la primera parte del binomio finitud-infinitud que afecta a la falibilidad. Ricoeur nos introduce así en el análisis: "On pourrait croire que l'on peut commencer directement une méditation philosophique sur le finitude par la considération du corp propre. Certes, c'est à l'insolite relation que j'ai avec mon corps que renvoie toute épreuve de finitude" (4). Es necesaria una reflexión seria para ver en qué consiste

(1). Cf. H 37

(2) H. 37

(3) H. 37

(4) H. 37

la finitud del cuerpo. Se podría pensar que su finitud viene de ser limitado, pero no: "La première signification que je lis sur mon corps, en tant que médiation de l'apparaître, ce n'est pas qu'il est fini, mais précisément qu'il est ouvert sur..., c'est même cette ouverture sur ... qui le fait médiateur originaire "entre" moi et le monde" (1). En el mismo cuerpo, de la categoría del conocer origen y fuente, encontramos el sentido de mediación, y la confirmación de que el cuerpo puede hacernos penetrar en la fallibilidad, ya que por él se realiza un proceso muy cercano a las categorías de "melange" y de "mixte" tan definidores de la fallibilidad del hombre.

Ricoeur se plantea en este momento una cuestión bastante esclarecedora de la fallibilidad. Así se debe considerar su pregunta sobre la relación entre finitud y mediación: "Dirai-je alors que ma finitude consiste en ce que le monde ne m'apparaît que par la médiation du corps?" (2). Esta interrogación se puede considerar como afirmación en el sentido que Kant lo hizo al identificar "finitud et "réceptivité" (3).

Ricoeur acepta la postura de Kant de identificar finitud y receptividad. En este aspecto, tan importante en el tema que nos ocupa, vamos a seguir a Martin Heidegger en su libro "Kant y el problema de la Metafísica". De él ha bebido Ricoeur su existencialismo, le es cercano, y en esta obra toca el tema que nos ocupa.

(1). H. 37 (mientras no digamos lo contrario el subrayado continuo es nuestro).

(2) H. 38

(3) H. 38

Nos parece importe el momento y ya lo era en Kant. Demostrando la finitud del conocimiento humano, fundamentamos la Metafísica, nos dice Heidegger con respecto a Kant: "Con la finitud del conocimiento humano, así caracterizado, se ha manifestado lo esencial de la dimensión hacia la cual y dentro de la cual se mueve la fundamentación de la metafísica" (1). En Ricoeur descubriendo la finitud del conocimiento, llegamos, por la categoría del conocer, a descubrir el rostro de la falibilidad. Y el hombre nos aparece falible pues su forma de conocer es receptiva. Por supuesto fundamentamos así, metafísicamente, la categoría de la falibilidad.

El hombre, pues es finito por ser "un être raisonnable qui ne crée pas les objets de sa représentation mais les reçoit" (2), dice Ricoeur. Heidegger defiende lo mismo, explicando a Kant. Su razonamiento empieza por la intuición puesto que "la esencia del conocimiento reside primariamente en la intuición (3). Y después nos afirma, repetidas veces, el carácter finito de la intuición por su receptividad. Damos las citas de Heidegger: "El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad. Pero la intuición finita no puede recibir sin que lo recibido se le anuncie. De acuerdo con su esencia, la intuición finita necesita que el objeto de la intuición la toque y sea afectada por él" (4).

Toma Heidegger la afección de la intuición finita por el objeto de Kant y sigue explicando: "Si la intuición humana es receptiva en tanto que finita y exigiéndose, por otro lado, afección para posibilitar una "receptividad" pasiva, los "sentidos" son indispensables, en

(1) HEIDEGGER (25) 36

(2) H. 38

(3) HEIDEGGER (25) 30.

(4) HEIDEGGER (25) 29-30



efecto, como instrumentos al servicio de las afecciones. La intuición humana no es "sensible" por ser afectada a través de estos instrumentos "sensibles", sino al contrario: por ser finita nuestra existencia -existiendo en medio de lo que ya es ente y entregada a ello- por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse. Para poder transmitir el anuncio se necesitan instrumentos". (1). Para Heidegger los instrumentos de la receptividad son los sentidos, Ricoeur insiste en su cuerpo para atribuirle la "médiation", y así la limitación en cuanto que "il est ouvert sur" (2).

En otros textos de Heidegger se siguen haciendo las mismas argumentaciones: "Pero como la esencia metafísica de la intuición finita, como receptividad contiene en sí el carácter esencial y general de la intuición ... (3). Y ya al objeto que se recibe en la receptividad lo de nombre kantiano: "Si el conocimiento finito es intuición receptiva", es preciso que el objeto cognoscible se muestre espontáneamente. Por consiguiente, lo que el conocimiento finito puede hacer patente es, por su esencia, un ente que se muestra, es decir, algo que aparece, un fenómeno. El término "fenómeno" mienta al ente mismo como objeto del conocimiento finito. Hablando con más precisión: sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entregado al ente ya existente (4). Los tres autores, Kant, Heidegger y Ricoeur coinciden en afirmar la finitud del conocimiento por su receptividad.

(1) HEIDEGGER (25) 30

(2) H. 37

(3) HEIDEGGER (25) 33

(4) HEIDEGGER (25) 33-34

Podemos llegar a generalizar la aserción y continuar con Ricoeur engarzando. "Les autres aspects de la médiation corporelle: au subir, au manquer, à l'exprimer, au pouvoir"(1). Y ahora ya viene la interrogación definitiva: "Mais qu'est-ce qui fait que cette médiation corporelle soit précisément finie?" (2). Su respuesta, en que proclama la unión inmediata de la mediación con la abertura, es la siguiente: "Ma médiation corporelle ne montre pas d'abord sa finitude, mais son ouverture. Autrement dit, le monde n'est pas d'abord la borne de mon existence, mais son corrélat c'est le sens de la Refutation de l'idéalisme dans la Critique de la Raison pure" (3). Mediación y abertura se encuentran estrechamente relacionadas, entrando en relación con la mediación, en primer lugar, con abertura y con la finitud.

Sin embargo sigamos la investigación y demos un sentido y un puesto a la finitud en relación con la mediación y la abertura: "Qu'est-ce qui fait donc de cette ouverture une ouverture finie? (4), o de otra manera: "En quoi consiste la finitude de recevoir?" (5). La respuesta nos introduce en el mundo de la perspectiva: "Elle consiste dans la limitation perspectiviste de la perception; elle fait que toute vue de ... est un point de vue sur ..." (6). Por la definición de perspectiva nuevamente encontramos un concepto clarificador de la fallibilidad, es la inadecuación de toda perspectiva, pues la perspectiva de la percepción, "consiste dans l'inadéquation même du perçu, c'est-a-

(1) H. 38

(2) H. 38

(3) H. 38

(4) H. 38

(5) H. 39

(6) H. 39

dire dans cette propriété fondamentale que le sens qui s'esquisse peut toujours être infirmé ou confirmé, qu'il peut se révéler autre que celui qui je présumais. C'est l'analyse intentionnelle de cette inadéquation qui me fait rebrousser de l'objet vers moi comme centre fini de perspective" (1). Por estar sujeto a la perspectiva el hombre nunca puede tener seguridad de qué el sentido descubierto sea el definitivo e irreformable. Más bien la finitud de la inadecuación cohererá toda relación del cuerpo del hombre con el mundo.

Resume así Ricoeur todo lo que precede: "Nous avons ainsi dégagé par voie régressive, à partir des caractères du perçu, la finitude propre à la réceptivité. Cette finitude propre s'identifie à la notion de point de vue ou de perspective. On voit alors en quel sens il est vrai de dire que la finitude de l'homme consiste à recevoir ses objets: en ce sens qu'il appartient à l'essence de la perception d'être inadéquate, à l'essence de cette inadéquation de renvoyer au caractère unilatéral de la perception, à l'essence de l'unilatéralité des profils de la chose, de renvoyer à l'altérité des positions initiales du corps d'où la chose apparaît" (2). El sentido de la perspectiva más allá de las consideraciones fenomenológicas que acabamos de hacer nos lleva a un terreno más ontológico: "Elle (se refiere a la perspectiva) affecte notre relation primaire au monde qui est de "recevoir" ses objets et non de les créer" (3).

(1). H. 39

(2). H. 41

(3). H. 42

1.B. El aspecto de infinitud lo da el lenguaje.

Estamos haciendo un análisis filosófico con vistas a descubrir la falibilidad. Nos estamos moviendo en la categoría antropológica del conocer. Y ya hemos descubierto en qué sentido el hombre realiza y conjuga la finitud. Seguimos con nuestro análisis siempre en busca de los aspectos de desproporción que puedan aparecer en los análisis, como cimentación filosófica de la falibilidad.

En el apartado anterior hemos estudiado al hombre finito, y ya esto nos empieza a descubrir una cierta desproporción, porque la finitud, al ser dicha y estudiada, casi se sale de sí misma y linda otro concepto: "Le fait même de déclarer l'homme fini révèle un trait fondamental de cette finitude: c'est l'homme fini lui-même qui parle de sa propre finitude (1). La misma categoría del conocimiento en que se basan nuestros análisis es la creadora de desproporción y de esa especie de rebose que lleva consigo la finitud humana por ser conocida. Ricoeur habla incluso de algo así como una transgresión que impone el hombre a las cosas cuando las conoce y las enuncia. Sobrepassa y se desnivela en su finitud cuando conoce esta finitud y la dice: "Un énoncé sur la finitude atteste que cette finitude se connaît et se dit elle-même; il appartient donc à la finitude humaine de ne pouvoir s'éprouver elle-même que sous la condition d'une "vue-sur", la finitude, d'un regard dominateur qui a déjà commencé de la transgresser" (2).

La proporción de desnivel es completamente inherente al estado del ser finito, como si así la desproporción se hiciese más ella misma:

(1) H. 42

(2) H. 42-43

"Pour que la finitude humaine soit vue et dite il faut que le mouvement que la dépasse soit inhérent à la situation, à la condition ou à l'état d'être fini" (1). Está tan metida en desproporción y la afirmación de la finitud que, si la transgresión no se tiene en cuenta, el discurso ha de considerarse abstracto: "C'est dire que toute description de la finitude est abstraite, c'est-à-dire séparée incomplète, si elle omet de rendre compte de la transgression qui rend possible le discours sur la finitude. Ce discours complet sur la finitude est un discours sur la finitude et sur l'infinitude de l'homme"(2). De donde la categoría del conocer, en el mismo acto de conocer, produce la desproporción de unir finitud e infinitud del hombre; los presupuestos, en línea del conocimiento del concepto de la falibilidad.

Según hemos indicado antes fue Descartes el primero en hablar de la relación "du fini et de l'infini dans sa célèbre (et obscure) analyse du jugement" (3). En donde encontramos su primera desproporción: "Pour autant que l'homme est puissance de jouer, il est défini par une disproportion originnaire". (4). Sin embargo Ricoeur "la distinction d'un entendement fini et d'une volonté infinie" (5) no lo considera como punto de partida. Y nos da la razón: "D'abord cette distinction paraît enfermée dans la cadre traditionnel d'une psychologie des facultés" (6).

(1) H. 43

(2) H. 43

(3) H. 43

(4) H. 43

(5) H. 43

(6) H. 43

Efectivamente, Descartes, en sus "Meditaciones metafísicas" reconoce, en varios lugares, el tinte de finitud al entendimiento de que habla Ricoeur. Así lo dice en el siguiente texto: "Y aún cuando hay quizá en el mundo una infinidad de cosas de que mi entendimiento no tiene idea alguna, no por eso puede decirse que esté privado de esas ideas, como si ellas fuesen debidas a la naturaleza del entendimiento, sino sólo que no las tiene, porque, en efecto, no hay ninguna razón que pueda demostrar que Dios debió darme una facultad de conocer más amplia que la que me ha dado" (1). El entendimiento no siempre tiene las ideas que pueden darse en infinitud, en cambio la voluntad no tiene límites hasta donde llegue, "no la veo encerrada en ningunos límites": "No puedo quejarme tampoco de que Dios no me haya dado un libre albedrío o una voluntad bastante amplia y perfecta, puesto que la siento tan amplia y extensa, que no la veo encerrada en ningunos límites". (2). E igualmente en otro lugar afirma que "la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo" (3). La dicotomía es propia de la tradicional psicología de las facultades.

Ricoeur no acepta la manera de tratar el problema Descartes y remite a la refutación hecha por Spinoza en "La Ética". He aquí la opinión de Spinoza hecha suya por Ricoeur: "J'éccorde que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement on entend

(1) DESCARTES (8) 122-123

(2) DESCARTES (8) 123

(3) DESCARTES (8) 124

seulement les idées claires et distinctes; mais je nie que la volonté s'étende plus loin que les perceptions, autrement dit que la faculté de concevoir (conciplendi), et je ne vois nullement pour quoi la faculté de vouloir doit être dite infinie plutôt que la faculté de sentir (sentendi); en effet, de même que nous pouvons, avec le même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre d'ailleurs, car nous n'en pouvons affirmer une infinité à la fois), de même aussi, avec la même faculté de sentir, nous pouvons sentir -autrement dit percevoir- une infinité de corps (l'un après l'autre, bien entendu). Si l'on dit qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons percevoir, je réplique que nous ne pouvons les atteindre par aucune pensée (cogitatione), et par conséquent par aucune faculté de vouloir. Mais, dit-on, si Dieu voulait nous les faire percevoir, il devrait nous donner à la vérité une plus grande faculté de percevoir, mais non une plus grande faculté de vouloir que celle qu'il nous a donnée; autrement dit: si Dieu voulait nous faire comprendre une infinité d'autres êtres, il devrait certes nous donner, pour embrasser l'infinité de ces êtres, un entendement plus grand, mais non une idée plus universelle de l'être. Or nous avons montré que la volonté est un être universel, autrement dit une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions singulières, c'est-à-dire ce qui est commun à toutes ces volitions. Puisqu'on croit que cette idée commune ou universelle de toutes les volitions est une faculté s'étend à l'infini au-delà des limites de l'entendement. Car l'universel se dit également d'un et de plusieurs comme d'une infinité d'individus" (1).

(1) SPINOZA (68) 137-138.

Entonces dice Ricoeur: "Comment garder l'impulsion de la distinction cartésienne du fini et de l'infini en l'homme, sans retourner à une philosophie des facultés, sans mettre le fini dans une faculté et l'infini dans une autre?. En prenant le même point de départ dans notre réflexion sur le fini" (1).

La reflexión sobre la finitud la hace Ricoeur sobre la cosa, y así se descubre el aspecto de la perspectiva. "C'est sur la chose même, disions nous, que j'aperçois le caractère perspectiviste de la perception, à savoir sur cette propriété remarquable de l'objet de ne se donner jamais que sous une face, puis sous une autre" (2). En Ortega y Gasset encontramos las mismas afirmaciones: el conocimiento es perspectiva; versa sobre la cosa; y se traduce en lenguaje, "lenguaje decidor del conocer": "El conocimiento -y aludo a él ahora no más que de soslayo- es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la "cosa misma" en la mente per modum cognoscentis, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa como (falta el final de la frase), ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo- sino que es una "interpretación" de la cosa misma, sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, el lenguaje, el logos. Conocer, en su postrera y radical concreción, es dialéctica - διαλέγεται -, ir hablando precisamente de las cosas. La palabra anuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la realidad (3).

(1). H. 43

(2). H. 44

(3). ORTEGA Y GASSET (57) 19



Ricoeur insiste en el aspecto transcendente de su análisis por versar sobre la cosa. Ortega habla del valor objetivo de la perspectiva: "Pues bien: cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos "sujeto consciente", la realidad responde apareciéndole. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba deformaciones que el sujeto imponía a la realidad" (1). En los dos, tanto en Ricoeur como en Ortega, la perspectiva, la forma de conocer la cosa tienen un valor ontológico.

Así conseguimos descubrir la perspectiva y así mismo "sur la chose", alcanzamos la transgresión con el aspecto de infinitud que envuelve", "C'est sur la chose même que je transgeasse également ma perspective. En effet je ne puis dire cette unilatérité qu'en disant toutes les faces que je ne vois pas actuellement" (2). Ortega y Gasset nos parece expresar lo mismo al decir que en la perspectiva existe "una positiva modificación de lo conocido", y "que es la cosa trasmutada en meros "aspectos" y sólo "aspectos": Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener "aspectos", "respectos" y, en general, "perspectiva", ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea. Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquel la ventaja de avisar por anticipado de que el cono-

(1) ORTEGA Y GASSET (58) 236-237.

(2) H. 44

cimiento no es solo un "modus cognoscentis", sino una positiva modificación de lo conocido -cosa que Santo Tomás no aceptaría-; que es la cosa trasmutada en meros "aspectos- y sólo "aspectos", a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva" (1). Efectivamente, cuando afirmo lo que veo bajo mi perspectiva actual, hay una serie de perspectivas que no pertenecen a esta y afirmo que no pertenecen. "Ainsi je juge de la chose même en transgressant la fase de la chose dans la chose elle-même. Cette transgression, c'est l'intention de signifier" (2).

En la misma dinámica de la significación se encuentra la manera de explicar la transgresión: "Si je remarque maintenant que signifier c'est vouloir-dire, la transgression du point de vue n'est pas autre chose que la parole en tant que possibilité de dire et de dire le point de vue lui-même. Je ne suis donc pas seulement regard situé, mais vouloir-dire et dire comme transgression intentionnelle de la situation; dès que je parle, je parle des choses dans leurs faces non percues et dans leur absence" (3). Esta hace que el lenguaje no pueda ser un aprisionamiento, una seguridad de tener cogidas todas las situaciones que se abarcan con la mirada o con el juicio. La situación le pone al hombre en una tesitura de imposible apropiación; más que logro es tarea; no es mirada sino dirección de la vista; no es consecución, es tendencia hacia ello; es proyecto: "Or, par sa fonction significative, le langage transmet, non la perspective finie de ma perception mais le sens qui transgresse en intention ma perspective; le langage trans- fère la visée, non la vision" (4). Porque se puede objetar que el

(1) ORTEGA Y GASSET (81), 371-372.

(2) H. 44

(3) H. 45

(4) H. 45

lenguaje agota el sentido, pero teniendo en cuenta la siguiente precisión de Ricoeur acorde con el sentido de perspectiva analizado aquí: "Chacun "remplit" plus ou moins ce sens en perception, en chair et en os, mais d'un certain point de vue; ou bien il ne le remplit qu'en imagination, ou même il ne le remplit pas du tout" (1). Con ello queda esclarecido el sentido de la transgresión en la significación y en el lenguaje, y el aspecto de desproporción que conlleva al conjugar la finitud de la perspectiva con la infinitud de la palabra.

Hace Ricoeur después una serie de análisis interesantes en diálogo con Husserl, Hegel, Parménides, Platón, Aristóteles, Santo Tomás Descartes, etc (2), para terminar con anotaciones importantes sobre la verdad y libertad en relación con el binomio finitud-infinitud de la falibilidad humana. La intención de verdad del hombre destaca su transcendencia e infinitud: "Nous avons d'abord situé la transcendance de l'homme par rapport à sa situation, à sa perspective dans la parole en tant que signifiante; le sens, avons-nous dit, c'est le nonpoint de vue; ainsi l'intention de vérité, interprétée tout à tour en termes husserliens et en termes hégéliens, a paru constituer le moment d'infinitude de l'homme" (3). Ricoeur apela en la significación a la diversificación en "nom" y "verbe", para considerar el desplazamiento de la significación general del hombre a la palabra como desplazamiento de la verdad a la libertad: "En déplaçant l'accent de la signification en général, mais qui était plutôt entendue au sens

(1) H. 45

(2) Cf. H. 45-54

(3) H. 54

du "nom" sur le verbe, l'accent c'est aussi déplacé de l'intention de vérité sur l'intention de liberté" (1). Desplazamiento que pone ruptura entre verdad y libertad: "La corrélation entre l'assentiment et un moment spécifique du discours empêche la rupture entre les deux problématiques de vérité et de liberté" (2). Todo lo contrario, estamos ante un maridaje constitutivo de la afirmación humana: "Si donc la liberté de jugement réside dans l'acte de l'affirmation, si le corrélat intentionnel de l'affirmation est le verbe, si le verbe vise la vérité liberté et vérité forment le couple de noèse et de noème constitutif de l'affirmation humaine" (3).

De todas las maneras esta forma de proceder nos pone ante un problema que vamos a analizar en el siguiente apartado.

#### 1.C. Síntesis de los dos aspectos en la conciencia del hombre.

Hasta ahora hemos constatado una desproporción que en filosofía kantiana se denomina "dualité de l'entendement et de la sensibilité" y, en forma cartesiana hace referencia a la "dualité de la volonté et de l'entendement" (4). Ricoeur ha llegado a esta conclusión por el método de la "réflexion sur la chose" (5): "Elle a découvert, en même temps que la scission la "desproportion" entre d'une parte le verbe qui dit l'être et le vrai. au risque de l'erreur et d'autre par le regard rivé à l'apparaître et à la perspective" (6). Para hacer frente a la mencionada desproporción el autor introduce el con-

- (1) H. 54
- (2) H. 54
- (3) H. 54
- (4) H. 55
- (5) H. 55
- (6) H. 55

cepto de la "imagination pure" (1).

Nos introducimos en esta categoría por medio de la síntesis que se consigue en la objetividad. Partimos, como otras veces, del análisis de la cosa: "Qu'est-ce que la chose? C'est l'unité déjà réalisée dans un vis-à-vis de la parole et du point de vue; c'est la synthèse en tant qu'opérée dehors" (2). En esta síntesis consiste la objetividad "Cette synthèse, en tant qu'elle est dans un vis-à-vis, porte un nom: l'objectivité, l'objectivité n'est rien d'autre en effet que l'indivisible unité d'un apparaître est d'un dicibilité" (3). Y bien entendida esta objetividad debe considerarse como algo delante de la conciencia. La conciencia sirve de intermedio y de medio entre lo limitado y lo infinito. Todas estas importantes puntualizaciones de la desproporción y falibilidad del hombre en su conocer: "On ne saurait trop insister sur ce point: l'objectivité de l'objet n'est pas du tout "dans" la conscience; elle est plutôt en face d'elle, comme cela à quoi elle se rapporte: c'est à ce titre qu'elle peut servir de fil conducteur, de guide transcendental, dans la conscience même que le moi pur prend de cette synthèse: aussi ne préjuge-t-elle aucunement de l'unité réelle de l'homme pour lui-même; cette synthèse est d'abord intentionnelle; c'est d'abord en se projetant dans le mode d'être de la chose que la conscience se fait intermédiaire; elle se fait milieu entre l'infini et le fini; en dessinant cette dimension ontologique des choses, à savoir précisément qu'elles soient synthèse de sens et de présence" (4). De estos largos presupuestos deducimos la definición de la conciencia en

(1) H. 55

(2) H. 55

(3) H. 55

(4) H. 56

relación con la cosa, con la finitud y la infinitud del discurso: "La conscience, ici, n'est rien d'autre que ce qui prescrit qu'une chose n'est chose que si elle est conforme à cette constitution synthétique, si elle peut apparaître, et être dite, si elle peut m'affecter dans ma finitude et se prêter au discours de tout être raisonnable" (1). De todo el análisis precedente, teniendo en cuenta que la síntesis hecha por Ricoeur es del sentido y de la apariencia, llegamos a la afirmación de la objetividad sobre el mismo objeto: "Aussi préférée-je dire que la synthèse est d'abord synthèse du sens et de l'apparence plutôt que synthèse de l'intelligible et du sensible, afin de souligner que l'objectivité de l'objet est constituée sur l'objet même" (2). Luego la objetividad es ontológica: "Cette objectivité qui n'est ni dans la conscience, ni dans les principes de la science, est plutôt le mode d'être de la chose; elle est proprement l'ontologique de ces "étant" que nous appelons des choses" (3). Interesa recordar aquí que el paso de la patética a la falibilidad sólo se podía lograr, en pensamiento de Ricoeur, por conceptos transcendentales y la reflexión que acabamos de hacer sobre la "synthèse sur la chose" lo es.

Esta reflexión es transcendental: " Cette réflexion est transcendente, et non psychologique, en ceci que la constitution ontologique de la chose, son objectivité, sert de guide à la prise de conscience de la synthèse subjective elle-même: le secret de la synthèse du fini et de l'infini dans "l'âme" consiste dans la référence de cette "âme" à la synthèse objectale, du moins à ce stade de notre réflexion, volontairement théorique et strictement transcendentale. Je dirai donc que je

(1) H. 56

(2) H. 56

(3) H. 57

me fais moi-même synthèse de parole et de perspective dans cette projection de l'objectivité" (1).

Con el logro de lo transcendental hemos dado el paso necesario para que todo nuestro trabajo, incluso en los comienzos de su formación, y ya desde aquí, sea un trabajo de Antropología filosófica: Estamos examinando al hombre desde los primeros lazos que le producen o le preparan para sentirse culpable. De esta manera han de quedar rechazados los espejismos de creer nuestro proceder vano por lo formal.

"On aurait tort de conclure de cette réflexion qu'une philosophie de style transcendental est vaine parce que seulement formelle. Qui voudrait la brûler et faire d'emblée une philosophie de la personne ne sortirait du pathétique que pour tomber dans une ontologie fantastique de l'être et du néant" (2). El hombre es intermedio, el hombre realiza mediaciones, el hombre se encuentra en medio de las cosas: presenta en su estructura un primigenio e innegable carácter transcendental: "Si l'homme est milieu entre l'être et le néant, c'est que d'abord il opère des "médiations" dans les choses; sa place intermédiaire c'est d'abord sa fonction de médiateur d'infini et de fini dans les choses" (3). El hombre, a caballo entre el ser y la nada, entre lo finito y lo infinito está desproporcionado y se transciende en los mismos actos con los que se constituye.

Hemos pasado, como único camino, de los mitos y de la retórica al discurso filosófico por la reflexión transcendental: "Le transcendental est ainsi la condition de toute transposition du mythe de "mélange" et

(1) H. 57

(2) H. 63

(3) H. 63

de la rhétorique de la "misère" dans le discours philosophique" (1).

La reflexión transcendental ha supuesto un paso en el esclarecimiento de la desproporción. Un paso necesario pero no suficiente: "L'étape nécessaire et non suffisante de la transposition philosophique, c'est l'étape "transcendantale" (2). Pues la Antrología filosófica después de este paso ha de dar otros más; en palabras de Ricoeur: "Une réflexion de ce style ne satisfait pas à la requête d'une anthropologie philosophique" (3). La misma precomprensión del hombre obtenida en los mitos y en la patética está dotada de una "substantielle richesse" (4), que no se agota ni mucho menos con la reflexión transcendental: "Il y a un surplus qu'une réflexion simplement transcendante ne permet pas de porter au niveau de la raison" (5). De ello vamos a tratar en las siguientes páginas.

## 5.2. La aproximación a la falibilidad por medio de la categoría del hacer.

Con la intención de exponer qué es el sentido de culpabilidad empezamos preguntándonos por la falibilidad, porque, como allí demostramos, es un paso obligado del filósofo que quiere definir el sentimiento de culpabilidad. En la desproporción encontramos el primer punto de apoyo de la falibilidad. El tema de la desproporción y de lo intermedio, contenido en aquel, son consiguientes diversos hitos en busca

(1) H. 63

(2) H. 35

(3) H. 35

(4) H. 63

(5) H. 63



de la falibilidad.

Después hemos aplicado la reflexión transcendental a estos temas "de la disproportion et de l'intermédiaire" con la finalidad de encuadrarlos filosóficamente: "La réflexion transcendantale, nous l'avons vu, s'est appliquée à une thématique qui vient de plus loin qu'elle, la thématique de la disproportion et de l'intermédiaire; cette thématique, elle l'a rendue philosophique en la réfléchissant dans les notions de perspective, de sens, de synthèse" (1). Ha sido lo que acabamos de tratar.

Dentro del estudio antropológico que hace Ricoeur de la falibilidad, hemos expuesto el primer momento de "l'affirmation originale" que son "à savoir le Verbe, la totalité pratique ou l'idée du bonheur l'Eros ou le bonheur sensible au coeur" (2). El primero es el que hemos expuesto. Siguiendo en progresión se consigue un proceso de enriquecimiento: "Du premier de ces moments au second, du second au troisième, l'affirmation originale s'enrichit et s'intériorise: ce n'est d'abord que la véhémence du Oui, qui a pour corrélat le "est" signifié ou mieux sur-signifié- par le Verbe; c'est le moment "transcendental" de l'affirmation originale"(3). Hemos hecho el principio de un largo proceso, de ahí que "ce moment est nécessaire et non suffisant" (4). De su necesidad hemos hablado por imperativo de hacer el tránsito a la filosofía desde los mitos y la patética. La reflexión transcendental "rompt avec le pathétique et ouvre le dimension proprement philosophique d'une anthropologie" (5). Es necesario,

(1) H. 66

(2) H. 152

(3) H. 152

(4) H. 152

(5) H. 64-65

precisa Ricoeur, "pour faire passer la puissance d'exister du registre du "vivre" à celui du penser" (1). La insuficiencia la expone así: "Il est insuffisant à nous assurer que ce penser nous le sommes" (2).

Por la insuficiencia de lo tratado hasta aquí, se impone un nuevo avance por la Antropología. Seguimos desmenuzando la desproporción puesto que es la forma de avanzar en el conocimiento de la factibilidad. Aquí Ricoeur: "Le seconde étape d'une Anthropologie de la "disproportion" est constituée par le passage du théorique au pratique" (3). "Ce passage est celui d'une théorie de la connaissance à une théorie de la volonté, du je pense au Je veux, avec tout son cycle de déterminations spécifiques: je désire, je peux, etc" (4). La misma dinámica de la reflexión transcendente aplicada hasta ahora nos lleva a realizar este giro. Bien es verdad que "en tête" de nuestro estudio la reflexión transcendental era necesaria: "La réflexion transcendantale, bien que tardive dans le mouvement de la totalité, doit venir en tête dans un ordre proprement philosophique; car c'est elle qui rend philosophique la question de la totalité en la rendant problématique" (5).

Para la reflexión transcendente no da las últimas respuestas a la exigencia de totalidad del tema tratado. El tránsito de una a otra "répond à un souci de totalité qui n'est pas satisfait par une réflexion transcendantale" (6). También porque los mitos y la retórica

(1) H. 152

(2) H. 152

(3) H. 64

(4) H. 64

(5) H. 65

(6) H. 64

que nos han servido de material al principio del análisis tienen en sí una plenitud de sentido inagotable por la reflexión: "Cette totalité de la réalité humaine était d'une certaine façon pressentie dans la vision globale des mythes de "mélange" et dans la rhétorique de la "misère". La puissance de cette compréhension pathétique résidait dans la substance même qu'elle visait et transmettait. C'est ce trop-plein que nous tentons de réintégrer dans la réflexion"(1). Queremos adentrarnos en ese "trop-plein" y conseguir logros importantes para nuestro cometido.

En esta parte el aspecto práctico y la totalidad son aproximaciones en busca del enriquecimiento de la afirmación original. Tenemos en el horizonte ese "trop-plein" de los análisis mítico y patético, y profundizamos en ello por "l'idée pratique d'une totalité": "C'est nous-mêmes que nous affirmons ensuite dans l'idée pratique d'une totalité à laquelle nous accédons par la compréhension, toujours commencée et jamais achevée, de tous les desseins de tous les hommes et sur laquelle se détache la fermeture de notre caractère" (2). La idea práctica de la totalidad nos la da, según Ricoeur, el estudio del carácter. Así queda definido el hombre, dado que le encuadra en una idea de humanidad, "la condition de possibilité de la personne"; "Cette ouverture de principe, cette accessibilité à l' *ἐργον* , à "l'oeuvre" ou au "projet" de l'homme comme tel, fonde la personne en lui donnant un horizon d'humanité qui n'est ni moi, ni toi, mais la tâche de traiter la personne, en moi et en toi, comme un fin et non

(1) H. 64

(2) H. 152-153

comme un moyen; la personne n'est pas déchiffrable directement sans le guide de l'idée d'humanité qui donne une tâche à la personne; en ce sens l'humanité, comprise comme totalité à faire-être, est la condition de possibilité de la personne" (1). Estamos estudiando de una manera práctica y de totalidad la desproporción del hombre. Dadas las características de nuestro estudio, estudio del hombre en su desproporción, es decisivo que la misma totalidad la consideremos como tarea.

Este aspecto y el ejemplo de Platón al hablar del Uno (2) se lo hacen aconsejable al autor: "notre méthode consistera plutôt à prendre l'idée de totalité comme une tâche comme une idée directrice au sens kantien, comme une exigence de totalisation, et à faire travailler cette exigence en sens inverse de cette radicalité, ou de pureté, qui a réglé notre première recherche" (3). Concibiendo así la totalidad, el aspecto de totalidad puede darse la mano con el aspecto práctico y de voluntad que ahora mantienen nuestra atención: "C'est sous le signe de cette approximation de la totalité par degrés successifs qu'il faut placer le recours à la théorie de la volonté. Une telle théorie constitue à nos jeux l'étape principale entre le "pur" et le "total", le point d'inflexion de l'abstrait au concret" (4).

La realidad humana tomada como totalidad es un importante punto de apoyo para nuestro trabajo: "La réalité humaine comme totalité nous apparaîtra comme une dialectique de plus en plus riche, complète,

(1) H. 153

(2) Cf. H. 66

(3) H. 66

(4) H. 66

entre des pôles de plus en plus concrets et dans des médiations de plus en plus proches de la vie" (1). A esta nueva forma de proceder la aplicamos los logros conseguidos por la reflexión transcendental, que aplicada a nuestra temática "de la disproportion et de l'intermédiaire", ha conseguido hacerla temática filosófica con la reflexión sobre "les notions de perspective, de sens, de synthèse" (2). Sobre estas nociones, conseguidas en la anterior reflexión, nos apoyamos ahora y así nuestro proceder del momento está lo suficientemente fundado: "Mais c'est en prenant appui sur les notions de perspective et de sens élaborées au niveau transcendantale que nous tenterons de comprendre toutes les autres formes de la polarité et de la médiation humaine, L'approximation de la totalité humaine ne sera donc pas livrée au hasard et à la fantaisie, elle sera éclairée et orientée par le thématique transcendantale de la synthèse" (3). Nuestra aproximación a la totalidad no procede de cualquier manera, está realizada de forma transcendental.

"C'est de cette approximation transcendantale ment guidée que nous attendons la notion complète de faillibilité" (4). Este es un momento importante de nuestro estudio sobre el sentimiento de culpabilidad. Todo el análisis anterior nos autoriza a dar una definición del primer concepto clave para el sentimiento de culpabilidad, la falibilidad. Define Ricoeur la falibilidad con los logros conseguidos en la parte teórica de la reflexión transcendental y, apoyándose en ella, se analiza ahora el aspecto práctico y se perfilan una serie de nociones importantes por su carga de desproporción. La noción de falibilidad

(1) H. 66

(2) H. 66

(3) H. 66-67

(4) H. 67

matizada tal y como lo hemos hecho reza así: "Tous les aspects de finitude "pratique" que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de perspective peuvent se résumer dans la notion de caractère. Tous les aspects d'infinitude "pratique" que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendante de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation "pratique" qui prolonge cette de l'imagination transcendante projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect. C'est à montrer la fragilité de cette médiation pratique du respect dont la personne est le vis-à-vis qui vise cette nouvelle analyse" (1). Todos los elementos de esta definición están dirigidos al estudio de un objeto que ha dejado de ser "la cosa" del estudio anterior: "L'objet qui nous sert de guide dans cette nouvelle étape est la "personne" et non plus la "chose". Cet objet suscite le même genre de régression que celle qui a conduit de la constitution de la chose à la synthèse de l'imagination transcendante, c'est le respect qui montrera sa dualité intime" (2). Ante todo no se debe perder de vista que estamos siempre en busca de la desproporción por ser camino obligado de la falibilidad: "Mais par de là cette dualité de caractère éthique ce sont les racines de la disproportion pratique qu'il faudra redécouvrir" (3).

## 2.A. Desproporción en el carácter.

La noción transcendental de perspectiva aplicada a los aspectos de finitud nos proporciona la noción de carácter. "Mais cette notion

(1) H. 67

(2) H. 67

(3) H. 67

du caractère doit être elle-même approchée par degrés. La caractère est en effet à sa façon une totalité des aspects de finitude" (1). Un aspecto importante en el estudio del carácter es la motivación. "C'est donc du projet qu'il faut désimpliquer la motivation, et de la motivation, et de la motivation qu'il faut désimpliquer la finitude affective" (2). En la motivación está incrustada la finitud por el aspecto de "réceptivité", "cette réceptivité spécifique qui signifie que je ne produis pas radicalement mes projets de rien, pas plus que je ne produis mes objets par l'intention créatrice" (3). Tiene esto una explicación ontológica: "Une liberté humaine est une liberté qui avance par projets motivés; je fais mes actes dans la mesure où j'en accueille les raisons" (4). Y así ya vislumbramos la ayuda que supone la noción de perspectiva del análisis transcendental: "Pour la première fois nous apercevons en quel sens l'analyse de la perspective est un guide transcendantal pour tous les autres aspects de finitude: parce que la réceptivité sensorielle est la première susceptible de réflexion transcendante, elle sert d'analogon à toutes les autres et d'abord à celle de motivation: je "vois" pourquoi j'agis ainsi; j'écoute l'appel que me lance le désirable, l'aimable" (5). La "réceptivité" de que hablamos es "pratique". Los clásicos hablan de su característica, "incliner sans nécessiter" (6). "L'inclination, voilà la "passion" spécifique de vouloir" (7).

- (1) H. 67
- (2) H. 68
- (3) H. 69
- (4) H. 69
- (5) H. 69
- (6) H. 69
- (7) H. 69

A. a. Finitud y mediación del deseo.

El deseo es una forma de "réceptivité". Y su finitud se debe buscar igual que la finitud de la percepción: "Le réceptivité sensorielle révèle d'abord son ouverture, à savoir l'aspect perspectif de notre manière d'être affecté" (1). El aspecto de abertura y perspectiva lo muestra también Louis Lavelle al hablar del placer: "Tout plaisir enveloppe une perspective du moi à la fois sur le monde et sur sa propre destinée" (2). La perspectiva que impone al yo el placer nos recuerda la que le debe imponer el deseo, porque deseo y placer se solicitan mutuamente. Lo explica así Lavelle: "Il faut remarquer que le plaisir n'a pour nous de valeur que par l'apaisement qu'il donne au désir, de telle sorte qu'on ne peut pas le dissocier du désir même sans lequel il ne pourrait pas naître: aussi le plaisir que renouvelle le désir s'épuise-t-il avec lui" (3). Y, porque el placer y deseo están en esta estrecha relación, la perspectiva del placer sobre el mundo, en el deseo es algo completamente parecido, pues Lavelle nos habla del compromiso y el encadenamiento del yo a la naturaleza a través del deseo: "Mais le désir à son tour c'est l'activité même du moi en tant qu'elle est engagée dans la nature et lui demeure en quelque sorte asservie" (4). El placer y el deseo o el placer enmarcado en el deseo son formas de perspectiva sobre el mundo. El yo se encuentra afectado y sometido a la naturaleza.

Tanto la receptividad, como incluso la misma perspectiva que supone

(1) H. 70

(2) LAVELLE (48) 166

(3) LAVELLE (48) 166

(4) LAVELLE (48) 166



el deseo para el yo, tiene su arranque en la abertura del deseo al mundo. Así habla Ricoeur de este sentido de abertura: "Dans le désir, je suis ouvert sur tous les accents affectifs des choses qui m'attirent ou me repoussent; c'est cet attrait saisi sur la chose même, là-bas, ailleurs, nulle part, qui fait du désir une ouverture sur ... et non une présence à soi, close sur soi" (1). Spinoza, desde el punto de vista ético, destaca ese sentido de tendencia y atractivo despertado por las cosas según Ricoeur. En Spinoza la cosa atractiva lo es, evidentemente en terreno ético, por ser buena. Ontológicamente es clara la posibilidad de atraer al yo que ejercen determinadas cosas. Y entran en el radio de acción del yo por la abertura de éste inscrita en el deseo. Spinoza razona en *Ética* con base ontológica. Desde luego el atractivo de las cosas para el hombre, por medio del deseo tiene raíces y fundamento ontológico, como lo dice Spinoza hablando del apetito de quien no se diferencia el deseo: "L'appétit n'est donc rien d'autre que l'essence même de l'homme, et de la nature de cette essence suivent nécessairement les choses qui servent à sa conservation et par conséquent l'homme est déterminé à les faire" (2). El hombre no puede más que ser un ser abierto a las cosas aptas para conservarse. Le atraen estas cosas. Se abre a ellas, en lógica respuesta. Le va al hombre su mismo ser en permanecer en contacto con las cosas. De ahí su atracción.

Lo dicho vale del apetito, e igualmente, del deseo: "D'ailleurs, entre l'appétit et le Désir, il n'y a aucune différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont

(1) H. 70

(2) SPINOZA (68) 158

concients de leurs appétit, et c'est pourquoi il peut être ainsi défini: le Désir est l'appétit accompagné de (cum) la conscience de lui-même" (1). Da lo mismo, por esta razón, hablar de apetito que hablar de deseo. Así la abertura del deseo descrita por Ricoeur y el sentirse atraído por ellas en el deseo lo llama Spinoza volición y tendencia "par appétit ou désir": "nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir" (2). Estaría la abertura en el comienzo del esfuerzo para conseguir el deseo o el apetito.

El yo, por el deseo, se encuentra como perspectiva en el mundo y en la naturaleza que le rodea. Las cosas de allí le afectan y le dicen. Le atraen. Se esfuerza por llegar a ellas. El mundo y su perspectiva sobre él le cierran, condicionan y limitan; el deseo vive inmerso en finitud. Precisamente por ello hay, en el mismo deseo, un empuje hacia la infinitud. El deseo conjuga, continuamente, el "dépasser". Lavelle nos lo dice: "Car le relatif ne tient lui-même à l'absolu que si, étant lui-même fini, il cherche à dépasser toujours à l'infini les bornes où il est d'abord enfermé. Telle est l'origine même du désir par lequel l'être se détache de tout objet déterminé qui peut lui être donné pour chercher toujours un objet nouveau capable de la satisfaire" (3). El deseo y su finitud queda así descrito por la abertura de Ricoeur, el esfuerzo, la volición y la tendencia de Spinoza y el "dépassement" de Lavelle.

Por la confusión y opacidad del deseo, en contraste con su claridad, descubrimos, además su finitud: "Mais si le désir est clair en tout qu'il imagine, il est en même temps confus: c'est cette confusion inhérente à la clarté du désir qui en atteste la finitude" (4). Por

(1) SPINOZA (68) 158-159

(2) SPINOZA (68) 159

(3) LAVELLE (47)415

(4) H. 71

posible relación no muy acorde entre "désir" y "désirable" habla Lavelle de engaño y confusión en el ámbito del deseo: "Or, comme l'objet du désir est transcendant au désir jusqu'au moment où le désir s'en empare pour en prendre possession, de telle sorte que le désiré risque toujours de nous tromper et d'être confondu par nous avec le désirable, il faut dire aussi de la connaissance qu'elle est une quête de l'objet, mais qu'elle peut le manquer et que c'est seulement sa présence qui la justifie" (1). Y Ricoeur, en otro lugar, sigue con la misma idea: "La finitude c'est ici la confusion, l'opacité, qui enténèbre ce qu'on pourrait appeler la clarté du désir" (2).

Por otra parte, hablando como estamos de desproporción, es interesante recordar que el cuerpo invadido por el deseo presenta el aspecto de mediación práctica: "Si maintenant nous régressons des ces accents mondains du désirable vers le corp désirant, il faut dire une fois encore que ce corp, chair de désir, ne s'annonce pas d'abord comme figure fermée, mais comme médiation pratique, bref comme corp projetant, au même sens que nous avons pu parler de corp percevant" (3). El cuerpo, en cuanto deseo, se constituye en medio práctico que se lanza a satisfacerse y llenarse con el objeto del deseo. Es "corp projetant".

Lavelle en un párrafo largo da también estos matices al deseo, pues habla de un "mouvement intérieur qui nous portevers ... " y de la percepción del objeto del deseo que "m'oblige à marcher vers lui ...".

(1) LAVELLE (47) 539.

(2) H. 70

(3) H. 70

"Le désir semble d'abord définir l'intervalle qui sépare le réel tel qu'il est donné de la valeur telle qu'elle doit être réalisée. Il nous oblige à quitter une forme de l'existence pour en conquérir une autre que nous pesons comme lui étant supérieure. Ainsi il est un mouvement intérieur qui nous porte vers une certaine fin destinée à nous donner satisfaction. Par là il donne un sens à notre action. Il exprime ce qui nous manque, une négation de l'être actuel et un appel de ce non-être vers un être qui puisse nous suffire. De telle sorte que le désir se trouve lié à la connaissance et au lieu de la contredire, achève le mouvement qui se trouve commencé en elle. Car la connaissance n'est pas comme on le croit trop souvent la possession d'un objet présent, le propre de la connaissance comme l'a bien marqué Jean Nogué, c'est d'être la représentation d'un objet absent; c'est cette absence même de l'objet qui en fait une représentation. De cet objet, c'est le désir qui cherche à me donner la possession: la perception m'atire vers l'objet et m'oblige à marcher vers lui pour m'en emparer et pour en prendre véritablement possession" (1).

A. B. Finitud del carácter.

Una serie de aspectos de la finitud -"perspective, dilection originaria de soi-même, persévération et inertie (2)-, "viennent se rassembler dans la notion de caractère" (3). El carácter o la finitud considerada de este modo, le añade el aspecto de totalidad y de abertura:

(1) LAVELLE (48) 174-175

(2) H. 70-75

(3) H. 75

"Ce que celle-ci leur ajoute, c'est la considération d'une totalité, la totalité finie de mon existence. La caractère, c'est l'ouverture finie de mon existence, prise comme un tout" (1). Précisamente, en relación con esta abertura y estudiado el carácter desde el punto de vista de la perspectiva, se puede estudiar su finitud: "Elle (la perspectiva) seule peut nous faire comprendre que la caractère est une limite inhérente à la fonction médiatrice du corp propre, l'étroitesse originelle de mon ouverture" (2).

Añade después Ricoeur alguna precisión más, con el mismo horizonte de la perspectiva, a lo que acaba de decir sobre la finitud del carácter: "C'est l'ouverture limitée de notre champ de motivation considérée dans son ensemble. Nous appliquons ainsi la dialectique d'ouverture et de fermeture, élaborée à l'occasion de la perspective de perception, à la notion de champ total de motivation, atteinte par le moyen de l'expression. Le caractère, que nous avons appelé ailleurs la manière finie de la liberté, nous apparaît maintenant, après le détour par l'idée de perspective, comme l'orientation perspectiviste de notre champ de motivation considéré dans son ensemble" (3).

Concebido así el carácter es una forma de participar en todos los valores que presentan todos los hombres: "Cette liaison entre l'ouverture et la fermeture au niveau de 'l'âme entière' peut être explicitée de la manière suivante: l'ouverture de mon champ de motivation c'est

(1) H. 75

(2) H. 76

(3) H. 77

mon accessibilité de principe à toutes les valeurs de tous les hommes à travers toutes les cultures. Mon champ de motivation est ouvert à l'humain dans son ensemble. C'est le sens du fameux mot: "rien d'humain ne m'est étranger" (1).

Ricoeur concibe el carácter como una dialéctica de la abertura y de la cerrazón por la que uno, libremente, está abierto a todos los valores y todas las culturas. Karl Kaspers tiene ideas muy parecidas cuando habla de la finitud del hombre, aunque no estudie expresamente esta finitud a través del carácter como lo hace Ricoeur. La cerrazón del hombre, o su abertura limitada a un determinado horizonte de motivación ponen en él algo contradictorio: "De ahí que las descripciones del hombre lo concibieran siempre en la más asombrosa contradictoriedad, lo vieran como el ser más miserable y más sublime" (2). Porque, a pesar de estar abierto a un limitado horizonte, se distingue del animal en la imposibilidad de cerrarse: "La finitud como estigma de la condición de criatura; es nota que el hombre tiene en común con todas las existencias que él ve en derredor suyo. Más su finitud humana no es susceptible de cerrarse como llega a cerrarse toda existencia animal" (3). Su finitud, es "inacabable" (4). Podíamos llamarla histórica. Lo contrario del animal que es algo "logrado" (5): "Todo animal es logrado (acabado), tiene en su limitación también su consumación con el ciclo siempre repe-

(1) H. 77

(2) JASPERS (34) 59.

(3) JASPERS (34) 59.

(4) JASPERS (34) 59.

(5) JASPERS (34) 59.

tido de lo viviente. Sólo es entregado al acaecer natural que todo vuelve a fundirlo y todo vuelve a producirlo. Unicamente la finitud del hombre es inacabable. Sólo al hombre lleva su finitud a la historia, y sólo en ella quiere devenir lo que él puede ser. La imposibilidad de cerrarse es un signo de su libertad" (1).

En el hombre no se da la cerrazón en el sentido de consumación, por ser inacabado. Cabe en él la cerrazón como abertura limitada en el campo de la motivación del carácter. Aquí empieza a entrar en juego la idea de humanidad que antes dábamos como necesaria para la formación del carácter de cada hombre. Humanidad y carácter se hallan en la siguiente relación: "Mon caractère ce n'est pas le contraire de cette humanité: c'est cette humanité, aperçue en quelque part; c'est la ville entière aperçue sous un certain angle. C'est la totalité partielle" (2). Esta relación entre humanidad y carácter nos dice el sentido de la libertad del hombre en cuanto carácter: "Le caractère est l'étroitesse de cette "âme entière" dont l'humanité est l'ouverture. Ensemble mon caractère et mon humanité font de ma liberté une possibilité illimitée et une partialité constituée" (3). Estos últimos términos nos dan pie para entrar en una última precisión sobre el carácter.

"Cette idée de partialité constituée nous aidera à faire le dernier pas: le caractère, disons nous, n'est pas un destin qui me gouverne du dehors; et pourtant il est d'une certaine façon destin; et cela double-

(1) JASPERS(34) 59.

(2) H. 78

(3) H. 78

ment; d'abord comme inmutable, ensuite comme reçu, comme hérité"

(1). Con estas últimas palabras entramos en una precisión mayor, porque nos lleva a considerar el carácter como un dato de facticidad:

"Or, je ne dis rien d'autre quand je dis que je suis né. Ma naissance désigne ce fait premier que mon existence est elle-même un fait" (2).

En este primer momento de la vida se encuentra el definitivo apoyo del carácter; es algo que le viene al hombre de fuera: "Ma naissance me parle en autre de mon existence comme reçue; non seulement trouvée la, mais donnée par d'autres; j'ai été mis au monde" (3).

Así vemos la importancia decisiva de la herencia .

Con la perspectiva como fondo y el análisis sobre ella de la reflexión transcendental, hemos descubierto aspectos definitivos de la finitud:

"Ainsi de proche en proche les aspects les plus "destina-ux" de la finitude sont repris dans la dialectique d'étroitesse et de disponibilité donc la perspective de perception nous a donné la clé" (4). Y finalmente llegamos a la siguiente precisión sobre el carácter: "Alors le destin du caractère et de l'hérédité révèle son sens: il est l'étroitesse donnée, factuelle, de ma libre ouverture aur l'ensemble des possibilités de l'être homme" (5).

En la misma abertura del carácter sobre el mundo existen unas notas reveladores de su finitud que son una especie de estrechez de lo dado y la facticidad. Esto supuesto el carácter representa "ma libre

(1) H. 78-79

(2) H. 80

(3) H. 80

(4) H. 81

(5) H. 81



(Ouverture sur l'ensemble des possibilités de l'être homme" (1).

Karl Kaspers hace una descripción de dependencias o de maneras como el hombre se encuentra limitado y enmarcado. Sobre todo ello se abre el hombre, realiza sus posibilidad y, al mismo tiempo, se limita. La falta expresa de referencia al carácter nos parece menos importante, porque Ricoeur prueba por el carácter, en particular, lo que se puede probar en un ámbito más amplio, sin particulares referencias. He aquí el texto de Karl Jaspers: "La finitud del hombre es, en primer lugar, la finitud de todo lo vital, Depende de su mundo ambiente, del alimento y de los contenidos con sentido; está entregado a la inexorabilidad del acaecer natural mudo y ciego; tiene que morir.

La finitud del hombre es, en segundo lugar, el hecho de que dependa de otros hombres y del mundo histórico producto de la comunidad humana. Nada hay seguro para él en este mundo ...

En tercer lugar, la finitud del hombre está en el conocer, en el hecho de que dependa de la experiencia que le es dada, especialmente de la intuición que en ninguna parte pueda prescindir de los contenidos sensoriales. Pensando no podemos asir más que el material de la intuición que llena la forma de pensamiento"(2). Esta repetida dependencia del hombre nos parece una explicación de la abertura ricoeuriana del carácter dentro de la facticidad y de la estrechez de lo dado.

(1) H. 81

(2) JASPERS (34) 56-57

## 2.B. La gran desproporción de la felicidad.

Nuestra búsqueda de la falibilidad, para que sea filosófica, se apoya en las categorías de la Antropología. Hemos estudiado el fenómeno de la desproporción, los primeros atisbos de la falibilidad, por la categoría del conocer. Después pasamos a la categoría del hacer, y hemos dado los primeros pasos. Seguimos, en la línea de esta categoría, con el intento de descubrir más resortes de la desproporción con los que seguiremos esclareciendo el ámbito de la falibilidad.

Ahora nos toca estudiar la desproporción de la felicidad con respecto al carácter. Es una desproporción bastante pronunciada, y presenta como antecedentes de inteligibilidad la desproporción de otros conceptos y contenidos: "La "disproportion" du sens à la perspective, du vouloir-dire au regarder, du verbe au point de vue est comme la cellule mélodique de toutes les variations et de tous les développements qui culminent dans la "disproportion" du bonheur au caractère" (1). Es toda una gama de aspectos de la desproporción que conviene aclarar.

La desproporción, en efecto, presenta un aspecto teórico; así es la desproporción de la palabra con respecto a la perspectiva. Sabemos de esta desproporción por la reflexión: "Cette "disproportion", on s'en souvient, s'attestait elle-même dans le simple fait de la réflexion" (2). Tiene que ver con esa desproporción inmanente y definitoria del ser humano por poder llegar a conocerse y a decirse (3):

(1) H. 81

(2) H. 81

(3) No nos cabe la menor duda de que el hombre, por el hecho de poder conocerse en su finitud y decir la experiencia desproporcional de su ser, experimenta al hacerlo un sentimiento de culpabilidad.

"La finitude de l'homme, disions-nous, est telle qu'elle puisse se connaître et se dire" (1). En el mismo acto de decirse y, con el instrumento de la dicción, por suponer en sí mismo transgresión y desnivel, sigue la experiencia de la desproporción: "Et elle ne peut se dire que parce que la parole est déjà elle-même transgression du point de vue, de la perspective finie" (2). Hasta aquí las grandes líneas de la desproporción teórica.

Ahora pasamos a examinar el carácter global de la misma: "Ce que nous cherchons maintenant à exprimer, c'est le caractère global de la disproportion" (3). Nos ayudamos en esta parte del desarrollo del carácter que acabamos de realizar: "Nous pouvons prendre pour guide, dans cet essai de totalisation, les démarches intermédiaires qui nous ont conduit à totaliser les aspects de finitude dans celle de caractère (4). Es justo que así sea porque en el concepto de felicidad se quiere examinar globalmente la transgresión: "Ce que nous visons, par le terme de bonheur, ce n'est pas une forme particulière de transgression ou de transcendance humaine, mais la visée totale de tous les aspects de transgression" (5). Apoya Ricoeur esta afirmación en Aristóteles cuando dice: "Tout art et toute investigation et pareillement toute action et tout choix, tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent" (6).

- (1) H. 81
- (2) H. 81
- (3) H. 81
- (4) H. 81
- (5) H. 81
- (6) H. 81

¿Y qué es la felicidad?: "Doit être l'ensemble des visées humaines ce qu'est le monde à l'égard des visées de perception: de même que le monde est l'horizon de la chose le bonheur est l'horizon à tous les égards" (1). Pascal publica la concepción de la felicidad como horizonte de todos los proyectos humanos. La felicidad es aquello que "tous visent continuellement" (2). La felicidad, en Ricoeur y en Pascal, es "visée". Defiende Pascal la misma idea en otro lugar: "Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but" (3). La idea del mundo horizonte a conquistar está en dos autores.

Kant sitúa de la misma manera el concepto de felicidad. La necesidad natural le impulsa al hombre, en manos del propósito, término muy cercano a proyecto o "visée", a la felicidad. "Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la felicidad (4). Dentro de la sistematización kantiana el concepto de felicidad se concibe de la siguiente manera: "El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es asertórico. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos su-

- (1) H. 82
- (2) PASCAL (62) 97
- (3) PASCAL (62) 97
- (4) KANT, (42) 63-64

poner de seguro y a priori en todo hombre, porque pertenece a su esencia (1). Con ello "el propósito de la felicidad" (2) no puede dejar de darse en el hombre, ya que pertenece a su esencia.

Estas especulaciones nos preparan al sentido de totalidad atribuido por Ricoeur a la felicidad. Porque si todos los proyectos del hombre se mueven dentro de este horizonte, y si todos alcanzar un sentido en la referencia que pueden tener con la felicidad, presentará un aspecto de totalidad: "Compris comme l'agrément durable de la vie, restitue le problème authentique du bonheur, en tant que totalité d'accomplissement" (3). Además de centrar el contenido de la felicidad, la totalidad "me permet de discerner le bonheur comme souverain bien du bonheur comme addition de désirs saturés" (4). El hombre aunque es, según hemos visto, "perspective finie, dilection de mon corps, accoutumance et inertie, caractère" (5), lleva consigo la desproporción de un deseo con características de infinitud: "Cette idée du vouloir parfait et cette destination de la raison creusent dans mon désir une profondeur infinie et en font le désir du bonheur et non pas seulement le désir du plaiser" (6). Siendo la felicidad el "souverain bien" (7) según Ricoeur o el "bien universal que tous les hommes désirent" (8) en Pascual no puede caber duda alguna sobre su sentido de totalidad.

(1) KANT (42) 64

(2) KANT (42) 64

(3) H. 83

(4) H. 83

(5) H. 84

(6) H. 84

(7) H. 83

(8) PASCAL (62) 98.

B.a. La infinitud de la felicidad.

Así llegamos al momento de examinar la desproporción entre el carácter, concebido como finitud, y la felicidad sellada de su infinitud. La desproporción entre ellos lo prueba Ricoeur por la idea de totalidad que conserva su fuerza en los actos volitivos: "L'idée de totalité n'est donc pas seulement une règle pour la pensée théorique; elle habite la vouloir humain; elle devient ainsi l'origine de la "disproportion" la plus extrême: celle qui travaille l'agir humain et le distend entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur" (1). Ricoeur sitúa de esta manera la desproporción estudiada a través de la categoría del hacer, y la pone en la dialéctica entre carácter por su finitud y felicidad por su infinitud.

La desproporción se nota en el contenido que da la experiencia a cada uno de los dos términos. El carácter es una forma limitada de estar en contacto con las cosas. Es una perspectiva finita de asimilación: "Le "caractère", nous l'avons vu, n'est jamais regardé; il n'est pas objet, mais origine; c'est selon la manière finie de mon caractère que je m'ouvre à l'humain -idées, croyances, valeurs, signes, oeuvres, outils, institutions- m'est accessible selon la perspective finie d'une formule de vie absolument singulière" (2). En cambio el concepto de felicidad se halla caracterizado por otras experiencias; posibilidades ilimitadas, sentimiento de lo inmenso, etc.;

(1) H. 84-85.

(2) H. 85

"Ce sont des expériences privilégiées, des instants précieux; soudain l'horizon est dégagé, des possibilités illimitées s'ouvrent devant moi; le sentiment de "l'immense" répond alors dialectiquement au sentiment de "l'étroit" (1).

Las posibilidades ilimitadas que la felicidad abre al hombre, y su consiguiente optimismo en el pensamiento de Ricoeur, Kant lo ve como indeterminación. Por eso la concepción kantiana de la felicidad es más bien tarea y esfuerzo. Pero no deja de deducir de esa indeterminación la totalidad e infinitud defendidas por Ricoeur. Damos un largo texto de Kant donde aparece: "Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aún cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximun de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto. ¿Quiere riqueza?. Cuántos cuidados, cuánta envidia cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber?. Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda, que le mostrará más terribles aún los males que están ahora ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, nuevas y

(1) H. 85

más ardientes necesidades. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menor tener salud? pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que hubiera cometido de tener una salud perfecta? etc., etc. En suma: nadie es capaz de determinar por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así, pues, para ser feliz no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos: por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan por término medio, el bienestar. De donde resulta que los imperativos de la sagacidad hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; hay que considerarlos más bien como consejos (consilia) que como mandatos (praecepta) de la razón. Así el problema: "determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional", es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias" (1). Las posibilidades sin límites resultan ser una indeterminación radical en Kant. Es bien patente la desproporción que envuelve el concepto de felici-

(1) KANT, (42) 67-68.



dad kantiana a la vista de tal manojo de dificultades a sortear por parte de hombres con un "a priori" de ser felices.

La misma desproporción aparece si examinamos el carácter y la felicidad a la luz de la motivación, término empleado para describir el carácter: "le caractère est l'origine zéro de cette orientation de champ, le bonheur est le terme infini de cette orientation" (1). La desproporción alcanzó, pues, a los dos polos de mayor densidad, la finitud y la infinitud.

## 2. C. Desproporción en el respeto.

El carácter supone una desproporción en respecto a la felicidad; lo acabamos de ver. Ahora, y otra vez, la reflexión sobre otra nueva síntesis nos proporcionará nueva profundización en la desproporción con vistas a la fenomenología de la falibilidad.

### C.a. La idea de persona.

Nos referimos, al hablar de nueva síntesis, a la que viene del carácter y de la felicidad. Se da en la persona: "Existet-il quelque part une synthèse du bonheur et du caractère? Asurément; et cette synthèse c'est la personne. La personne est le Soi qui manquait à la conscience en général, réciproque de la synthèse de l'objet, au "Je" du Je pense kantien (2). La persona no es algo acabado

(1) H. 85

(2) H. 86

o dado definitivamente, Ricoeur la considera como tarea y proyecto: "La personne est encore une synthèse projetée, une synthèse qui se saisit elle-même dans la représentation d'une tâche, d'un idéal de la personne" (1). Y de esta manera: "Le Soi est visé plutôt que vécu" (2).

Ricoeur procede en la práctica de la persona como lo hizo en la teórica. Lo que allí era el objeto, aquí es la personalidad de la persona: "Il nous faut donc procéder avec la synthèse pratique comme avec la synthèse théorique; il faut d'abord prendre appui sur le nouvel objet représenté et projeté qui fait la personnalité de la personne, de la même manière que nous avons pris appui sur la constitution de la chose, telle que nous nous l'objectons à nous-mêmes; alors seulement il peut être possible de procéder réflexivement et de chercher les conditions de cette personnalité de la personne" (3). En aplicar esta reflexión al objeto de ahora consistirá nuestro trabajo inmediato.

La reflexión nos hará descubrir nuevamente la fragilidad del hombre. Ahora el carácter de intermedio lo buscamos en la síntesis práctica: "C'est dans ce mouvement réflexif, qui va nous apparaître pour le seconde fois la fragilité de l'homme; cette fragilité se montre dans la dissociation naissante du nouvel "intermédiaire" dans lequel s'opère la synthèse pratique" (4). Procedemos con un análisis semejante al que aplicamos a la imaginación transcendental: "Une analyse sem-

(1) H. 86

(2) H. 86

(3) H. 86

(4) H. 86-87

blable: celle de l'imagination transcendante, "art caché dans les profondeurs de la nature", se propose à nous, au terme de laquelle la phénoménologie de la faillibilité aura fait son second pas décisif" (1). La falibilidad aquí quedará bastante precisada pero no de modo definitivo, porque la reflexión de que nos valemos aquí no deja de ser formal, un formalismo transcendental, "pour entrer dans un formalisme pratique, le formalisme de l'idée de personne" (2).

C. b. La síntesis del respecto.

La persona es un proyecto, "que je me représente, que je m'oppose et me propose" (3); una síntesis: "Ce projet de la personne soit, à la façon de la chose, mais d'une manière absolument irréductible, una "synthèse" opérée" (4). El proyecto de que hablamos es la humanidad en cuanto cualidad humana del hombre y significación comprensiva de lo humano: "Ce projet c'est ce que j'appelle l'humanité; non pas le collectif de tous les hommes, mais la qualité humaine de l'homme; non l'énumération exhaustive des individus humains, mais la signification compréhensive de l'humain susceptible de guider et de régler une énumération des humains" (5). En otros términos: "L'humanité, c'est la personnalité de la personne, comme l'objectivité était la choseité de la chose" (6). Mutatis mutandis la reflexión ha de trabajar sobre la personalidad como tra-

- (1) H. 87
- (2) H. 87
- (3) H. 87
- (4) H. 87
- (5) H. 87
- (6) H. 87

bajaba sobre la "choseité".

La persona es, según Ricoeur, síntesis: "Si donc la personne est d'abord l'idéal de la personne et plus précisément "la synthèse de la raison et de l'existence, de la fin et de la présence, il doit être possible de remonter de cette idée du vécu dans lequel il se constitue" (1). Y esta síntesis, en categorías de Kant, se realiza en el respecto: "C'est dans un sentiment moral spécifique que Kant a appelé le respect, que se constitue cette synthèse de la personne"(2). René Le Senne dirá que el respecto es "un aspecto positivo" (3). del sentimiento moral. Estas son sus palabras: "El sentimiento moral tiene por tanto un aspecto positivo: es el que se experimenta llamándole el respeto por la ley" (4). La Senne es kantiano en su unión del respeto por la ley " el repeto por la ley". Ricoeur, como veremos después, conscientemente se aparta de Kant para hablarnos del respeto con relación a la persona.

Ricoeur considera el respeto "un sentiment moral spécifique (5); para Le Senne es un "aspecto positivo" (6) del sentimiento moral. Ricoeur pone el respeto en relación con la persona y Le Senne lo une directamente con la ley, aunque, de una manera mediata también el respeto intervenga en "la determinación de nosotros mismos (7), de la persona, "por la ley" (8). "Este respeto, dice Le

(1) H. 89

(2) H. 89

(3) LE SENNE (67) 250

(4) LE SENNE (67) 89

(5) H. 89

(6) LE SENNE (67) 250

(7) LE SENNE (67) 250

(8) LE SENNE (67) 250-251.

Senne, no es un móvil sobreañadido a la determinación misma de nosotros mismos por la ley: el respeto no es "recibido" (F.M.M., p. 102); está producido espontáneamente por la razón" (1). Abunda en la misma idea poco después al decir: "Ahora bien, la personalidad es precisamente esta condición del sujeto que resulta de que él se determina por la ley moral y no puede ser más que esto" (2).

El concepto de respeto de que hablamos juega el mismo papel, en la obra de Ricoeur, en la parte práctica que la imaginación trascendental en la teórica, según vimos. Así sigue en pie la afirmación de que la reflexión transcendental reflexiona sobre la "choseité" igual que lo hará aquí sobre la personalidad. Sigue dándose el formalismo que hemos acusado hace un momento. Decíamos, pues, que Ricoeur, en diálogo con la filosofía de Kant, nota el mismo juego de la imaginación transcendental: "Il ya ainsi une similitude frappante entre la situation du respect dans la philosophie pratique de Kant et celle de l'imagination transcendante dans la philosophie théorique" (3). Y ahora precisa el modo como esto sea verdad: "C'est de l'imagination transcendante que procède la synthèse de l'objet, c'est dans l'imagination transcendante que se rencontrent les deux pôles de l'entendement et de la réceptivité. C'est aussi du respect que procède la synthèse de la personne comme objet éthique (4). Es, pues, la imaginación transcendental la que colorés de formalismo las dos síntesis.

"On va voir de quelle "disproportion" le respect va être la synthèse

(1) LE SENNE (67) 250-251

(2) LE SENNE (67) 251

(3) H. 89

(4) H. 89

subjective fragile" (1). Ricoeur da los pasos que conducen al esclarecimiento de esta cuestión a través de la filosofía de Kant. El mismo nos hace la correspondiente advertencia: "Je suis très conscient de déplacer ici la pointe de l'analyse kantienne du respect; pour Kant, le respect est respect de la loi et la personne n'en est qu'un exemple; j'use donc librement du kantisme en mettant directement en rapport d'intentionnalité respect et personne" (2).

Sigue Ricoeur a Kant en "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" cuando dice "todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley -a la honradez, etc.-, de la cual esta persona nos da ejemplo" (3). Es lo que acabamos de citar de Ricoeur "pour Kant, le respect est le respect de la loi et de la personne n'estest qu'un exemple" (4). Respeto y ley están unidos en Kant, según acabamos de probar. Están tan unidos como el aspecto subjetivo y objetivo de una realidad. Ley y respeto determinan a la voluntad objetiva y subjetivamente. Así lo explica Kant: "No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima (1) de obedecer siempre a esa ley, aún con perjuicio de todas sus inclinaciones" (5). Ley y respeto son dos conceptos tan enlazados como son los aspectos subjetivo y objetivo.

(1) H. 89

(2) H. 90, nota 7.

(3) KANT (42) 40

(4) H. 90, nota 7.

(5) KANT (42) 39. El subrayado es de Kant. Lo es del autor citado siempre que lo hacemos de esta manera. También el (1), es una nota donde explica lo que entiende por Máxima.

Son conceptos enlazados como un doble aspecto y están también unidos en la definición de deber, pues el deber para Kant "es la necesidad de una acción por respeto a la ley" (1). Lo mismo dice Kant en otro lugar: "Y que la necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber (2). El deber, por consiguiente, empareja de igual modo el respeto y la ley. La posición kantiana es clara.

La persona, en relación al respeto, en la concepción kantiana, es, ya lo dijimos, un ejemplo del respeto a la ley. Kant así lo indica (3) y Ricoeur lo recoge (4). Todo ello es así porque Kant estructuralmente concibe a la ley como una idea. Idea y ley se intercambian. En este sentido, por lo menos, son conceptos equivalentes. Se podría decir que ley es la idea a priori, necesaria y obligatoria. O al menos, la obligatoriedad de una legislación universal que proviene de la idea a que se somete cada uno en su comportamiento, eso es el objeto del respeto. El respeto es, pues, respeto a la idea que, en cuanto que es asumida por la voluntad y se convierte en legislación universal, se ha convertido en ley. Así interpretaríamos nosotros el pensamiento de Kant: "Nuestra propia voluntad, en cuanto que obra sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esa voluntad posible para nosotros es la idea, es el objeto propio del respeto ..." (5).

Ahora bien, esta acción promovida por la idea, objeto del respeto,

(1) KANT (42) 38

(2) KANT (42) 43

(3) Cf. KANT (42) 40

(4) Cf. H, 90, nota 7.

(5) KANT (42) 100-101

encuadrada en una legislación universal, esta acción moral, si tiene tal valor y, por ello, la consideramos moral es por su componente de respeto a la ley. La idea llevada a la práctica y hecha acción, obligatoria para todos por ser tal, adquiere estructura de ley. En cuanto respetamos esa ley, nuestra acción es moral: "También hemos demostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino sólo el respeto a la ley es el resorte que puede dar a la acción un valor moral" (1). En sentido práctico respeto a la ley sería como respeto a la idea en su sentido más puro kantiano o más especulativo.

Entonces si la ley, según acabamos de exponer, se puede reducir a idea, y el respeto a la ley es una forma del respeto a la idea, el respeto del hombre puede ser tal por ser, en último término, respeto de la idea. Casi se puede reducir el hombre a idea y hablar del respeto del hombre por ser precisamente idea. Más aún, la dignidad que es un calificativo de orden moral, la adquiere el hombre por ser idea: "Solamente la dignidad del hombre, como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, de imprescindible precepto de la voluntad ... (2).

Uniendo argumentaciones: el respeto al hombre, el respeto a la persona, es un caso concreto, "un exemple" (3), del respeto a la ley. Pues el respeto a la ley es la forma práctica del respeto a la idea, y una manera, un ejemplo, una aplicación del respeto a la idea práctica concretada lo constituye el respeto al hombre.

(1) KANT (42) 100  
(2) KANT (42) 99  
(3) H. 90, nota 7.





Ricoeur "desplaza" este planteamiento de Kant "en mettant directement en rapport d'intentionnalité respect et personne" (1). Mantiene una postura muy repetida en sus escritos: ponerse en diálogo con la filosofía precedente y animarla con su sello personal y adaptado a las cuestiones planteadas.

Kant y Ricoeur expresan distinta concepción del respeto al relacionarlo con la persona y la ley. El enfoque era diferente. Kant queriendo fundamentar la metafísica de la naturaleza, pone como fundamento "la crítica de la razón pura especulativa" (2). El fundamento de la metafísica de las costumbres lo sitúa en "la crítica de una razón pura práctica" (3). Así es lógico que el respeto, en Kant, aparezca relacionado, en primer término, con la idea, que pertenece al mundo de la razón, y con la ley, imperativo categórico de la razón práctica.

Ricoeur está demostrando que en el hombre anida una desproporción, la causante de su falibilidad. El hombre está entre medias. Es un ser intermedio. Estas características las encontró en la imaginación transcendental. Ahora cree vislumbrarlas en el respeto. Por ello ha considerado importante, notando él la diferencia con respecto a Kant, relacionar el respeto con la persona.

El respeto, en el contexto en que hablamos, se le considera "un paradoxal" intermédiaire" y se le pone en relación con "l'imagination transcendante": "De même que l'imagination transcendante était le troisième terme homogène à la fois de l'entendement et à la

(1) H. 90, nota 7.

(2) KANT (42) 22

(3) KANT (42) 22. Los subrayados discontinuos son de Kant.

sensibilité, le respect est aussi un paradoxal "intermédiaire", qui appartient à la fois à la sensibilité, c'est-à-dire ici à la faculté de désirer, et à la raison, c'est-à-dire ici à la "puissance d'obligation qui procède de la raison pratique" (1).

Probó antes Ricoeur la desproporción de un ser, el hombre, dotado de imaginación transcendental. Su imaginación es un intermedio entre entendimiento y sensibilidad. El hombre es un ser intermedio, por desproporcionado y falible según lo indica el análisis a través de la imaginación transcendental. Lo mismo se puede decir del respeto, "paradójico intermedio" que pertenece, según Ricoeur, a la sensibilidad y a la razón.

La diferencia de perspectiva vuelve a separar los pensamientos de Ricoeur y Kant en la definición de respeto. Para Ricoeur el respeto "appartient à la fois à la sensibilité, c'est-à-dire ici à la faculté de désirer" (2). Kant clasifica el respeto en la escala de los sentimientos, pero de los sentimientos distintos "de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo" (3). "Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aún cuando tiene algo de análogo con ambos a un mismo tiempo" (4).

Después de afirmar que es un sentimiento, reduce su ámbito. El respeto como sentimiento parece pertenecer más a la razón que a la sensibilidad. "Pero aunque el respeto es, efectivamente, un senti-

(1) H. 90

(2) H. 90

(3) KANT (42) 40, nota 1.

(4) KANT (42) 40, nota 1.

miento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno espontáneamente oriundo de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo<sup>(1)</sup>. Difícilmente se puede afirmar la pertenencia del respeto a la sensibilidad en sentido psicológico, en la concepción kantiana.

Surge, más bien, como un imperativo en presencia de la Ley : "Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconózcolo con respeto, y este respeto significa sólo la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir" (2). El único influjo que se deja pasar al sentir es la conciencia de que la voluntad ha de someterse a una ley. Si lo único que se siente es la conciencia de una obligación, tiene todos los visos de ser un sentimiento racional; en conformidad con los dictámenes de la "razón pura práctica" (3). El esquema es así: la ley avisa de su presencia a la conciencia, entonces la voluntad se somete o se subordina a la ley; eso es el respeto: "La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto" (4).

Pertenece el respeto a la esfera de los valores: "Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el valor que me tengo a mí mismo" (5). Este amor se debe someter a la ley. Y

(1) KANT (42) 40, nota 1.

(2) KANT (42) :40

(3) KANT (42) 22

(4) KANT (42) 40, nota 1.

(5) KANT (42) 40, nota 1.

el miedo o inclinación con quienes tiene analogías el respeto, de ahí viene y no de otro sitio: "El objeto del respeto es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos y, sin embargo, como necesaria en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella, sin tener que interrogar al egoísmo; como impuesta por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad: en el primer sentido, tiene analogías con el miedo; en el segundo, con la inclinación" (1). Por estas dos características de miedo e inclinación podría pensarse en el respeto como proveniente de la sensibilidad. Pero las precisiones hechas por Kant nos lo sitúan en la categoría del sentimiento "espontáneamente oriundo de un concepto de la razón" (2).

Así lo acabamos de demostrar siguiendo a Kant. El respeto nos impone a nosotros mismos una ley. Con respecto al cumplimiento o no de la ley puede surgir el miedo. De donde se deduce la analogía de respeto y miedo. Pero es un miedo que proviene del "concepto de la razón" (3), la ley,

También la inclinación proviene "de un concepto de la razón". Pues la ley, objeto del respeto, nos la imponemos a nosotros mismos. Es "una consecuencia de nuestra voluntad" (4). Y, en este sentido, tiene analogías con la inclinación.

Tanto el miedo como la inclinación no vienen de la sensibilidad en el sentido ricœuriano, en cuanto "faculté de désirer" (5). El mismo

(1) KANT (42) 40, nota 1.

(2) KANT (42) 40, nota 1.

(3) KANT (42) 40, nota 1.

(4) KANT (42) 40, nota 1.

(5) H. 90

Kant enmarca el respeto más allá de la facultad de desear al considerarlo "distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo" (1).

En Ricoeur el respeto es motivo de argumentación para demostrar la desproporción del hombre por no ser algo acabado sino intermedio. Su situación es la de encontrarse entre .

Y así es por pertenecer a la sensibilidad, a la facultad de desear. En esto avanza el pensamiento de Ricoeur sobre el de Kant por los motivos apuntados. Y por otra parte, aquí, en este caso en la línea de Kant, pertenece "et à la raison, c'est-à-dire ici à la puissance d'obligation qui procède de la raison pratique" (2). Con ello es intermedio el respeto y, debido a una situación tan entre antagónicos, "un paradoxal".

Se constata una desproporción de grandes proporciones, porque el deseo de la sensibilidad está muy en contra de la obligación de la razón. Deseo y obligación la mayoría de las veces crean un clima de antagonismo. Lo mismo sensibilidad y razón, de donde, en último término, proceden los anteriores. De todas maneras, existe posibilidad de síntesis: "L'imagination étalt la condition de la synthèse dans l'objet, le respect est la condition de la synthèse dans la personne" (3). Imaginación y respeto siguen en línea de inteligibilidad mutua; los dos son conceptos de síntesis.

(1) KANT (42) 40, nota 1.

(2) H. 90

(3) H. 90.

De la síntesis no se deriva, evidentemente, una claridad definitoria de la forma cómo se consigue el apareamiento de sus dos tan dispares componentes. La sensibilidad y la razón juegan entre sí, y se relacionan para conseguir el apareamiento. Pero en el fondo, el respeto, como resultante es enigmático, y es enigmático porque la síntesis de los dos lo es: "L' enigme du respect est donc bien celle de la synthèse pratique de la raison et de la finitude, donc bien celle du troisième terme" (1).

¿Qué significa la razón y la sensibilidad, la obligación y el deseo puestos en relación e influenciándose mutuamente?. La razón que se mete y acompaña a la facultad de desear, nos hace hablar de un sentimiento a priori: 'D' un côté, la raison "influence" la faculté de désirer: il faut alors forger l'idée d' un sentiment a priori, c' est-à-dire produit par la raison, la raison devenant "mobile à faire une maxime de cette loi-même" (ibid., p. 81) (2). También la sensibilidad que, de por sí, es muy autónoma y presenta visos de capricho o de no sometimiento a cualquier otra instancia: "est rendue" "accessible" à la raison. (3). Ricoeur menciona que esta influencia tiene sus aspectos negativos y que se experimenta como "une contrainte, une blessure du désir terrassé" (4), en último término explicable por "le régime de déchéance" (5). A pesar de estos aspectos negativos la facultad de desear se eleva; la finitud también: "L' essentiel, c' est qu' à travers cette émotion du désir terrassé la faculté de désirer soit "élevée" à la raison et qu' ainsi l' estime de soi naisse du coeur

(1) H. 91

(2) H. 91. El entrecomillado es de Ricoeur y corresponde a una cita de Kant en su Crítica de la Razón Práctica.

(3) H. 91.

(4) H. 91.

(5) H. 91.

de la finitude élevée à la raison; cette estime atteste que la loi "trouve d'elle-même accès dans l'âme" (1). Hay aquí claros visos de paradoja como ya indicábamos.

C.c. El paso a la falibilidad.

Vamos a penetrar más en este aspecto. En primer lugar el mismo sentido reflexivo debe tener en cuenta que su presencia destruye el respeto por ser paradoja en sí: "La constitution paradoxale du "respect", comme celle de l'imagination transcendante, atteste que ce sentiment sur lequel repose la synthèse pratique ne peut se réfléchir sans se briser" (2). Pues el respeto está ligado a una doble pertenencia, elemento decisivo para determinar la desproporción de este concepto: "Dans le respect je suis sujet qui obéit et souverain qui ordonne, mais je ne puis me représenter cette situation autrement que comme une double appartenance, "de sorte que la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible" ( 91)" (3). En este punto radica la desproporción y la unión entre desproporción y falibilidad.

Es uno de lugares donde Ricoeur hace el tránsito, conceptualmente, más claro, entre desproporción, "discordance" por su "double appartenance", a la falibilidad. El análisis ha ido subiendo en profundidad hasta llegar al tránsito casi espontáneo entre un concepto

(1) H. 91. La cita también es de Kant.

(2) H. 91.

(3) H. 91-92. La cita es de Kant.

y otro. Ricoeur ha procedido según la imagen de círculos concéntricos y entrelazados. Por eso la fuerza de la argumentación presente avalada por el contenido ya estudiado de la desproporción, hace que "faille existentielle" se prepare a la discordancia por la doble pertenencia, y dé paso a la fragilidad y a la falibilidad. En dos líneas expone todo esto Ricoeur: "Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d'une discordance et comme la "faille" existentielle qui fait la fragilité de l'homme" (1). Evidentemente se habla de posibilidad, pero son premisas claras para que existencialmente la falibilidad sea un hecho porque existe la "faille".

La persona ha surgido, por tanto, de un análisis de algo extraordinariamente cercano a la falibilidad, el "vecu fragile" de la conceptualización de Ricoeur. El se sabe deudor del kantismo; también le critica y lanza título de validez para sus consideraciones sobre el tema: "Cette analyse du vécu fragile dans lequel se constitue la notion de personne a donc été menée avec les ressources de la morale du kantisme; les réserves qu'on peut faire au kantisme, sur le point précis du rapport entre personne et loi, n'alterent pas radicalement le caractère éthique de l'analyse" (2). El presente, como muchos otros ha sido un análisis recoeuriano con apoyo en Kant.

C.d. Origen de la posibilidad de este paso.

Una vez que Ricoeur ve al hombre abocado e inmerso en la falibilidad, se plantea el problema de cómo sería, en su origen, el hombre

(1) H. 92

(2) H. 92



ya que ahora le vemos frágil y roto. Intenta responderse a su legítimo interrogante de cómo fue para que ahora sea; cómo estaría en el origen lo que ahora está de una determinada manera. O lo que es lo mismo: ¿Cuál es la estructura del hombre para que éste, ahora, se vea afectado de desproporción y falibilidad?. El punto de partida para investigar lo de los orígenes es el estado "déchu" de ahora:

"Nous n'avons pas d'autre accès à l'originnaire que le déchu" (1).

Este punto de partida no es uno de varios que se podrían tomar:

"En retour, si le déchu ne donne pas d'indication sur ce donc il est déchu, aucune philosophie de l'originnaire n'est possible et on ne peut pas même dire que l'homme est déchu; car l'idée même de déchéance comporte référence à la perte de quelque innocence que nous comprenons suffisamment pour la nommer et pour désigner la condition présente comme écart, comme perte ou comme chute"

(2). El momento presente puede concebirse como separación, pérdida y caída de un determinado punto de donde nos hemos separado, extraviado y alejado hacia abajo.

Este método no lo ve Ricoeur como única salida tomada a la desesperada. El habla de una "disproportion" "initiale" como el principio de algo experimentado y expresado hoy: "La situation n'est donc pas désespérée au point de vue méthodologique; il faut avoir seulement présent à l'esprit que c'est à travers un dialisme tributaire de la vision éthique du monde comme déchu et de l'homme comme déjà divisé contre lui-même, que nous avons à déchiffrer et à interpréter la "disproportion" initiale qui sous-tend et dis-tend l'existence pratique de l'homme" (3). El análisis hasta ahora nos ha dado

(1) H. 93

(2) H. 93

(3) H. 93

un mundo desgarrado y un hombre en división consigo mismo. Con estos resultados ascendemos a la interpretación de la disproporción original.

Quiere Ricoeur llegar a la estructura de la falibilidad, de donde puede derivarse el presente estado de cosas. Partimos de la ética y su dualismo e intentamos "retrouver, à travers un dualisme éthique et en de deçà de sa condamnation de la sensibilité, la structure de faillibilité qui a rendu possible ce dualisme" (1). Ricoeur acepta hablar de reconquista de la "dimension "pratique" originaire: "Une telle régression pourrait être appelée une reconquête de la dimension "pratique" originaire sur son aspect "éthique" et dualiste dérivé" (2). Ahora Ricoeur, en este contexto, dice lo mismo, sólo que en forma interrogativa, y en vez de emplear el término falibilidad usa el de desproporción (3): "Ce mouvement de la dualité "éthique" à la disproporcion "pratique" est-il possible? (4).

La respuesta va más allá de la posibilidad; se inscribe en la necesidad: "Non seulement le mouvement est possible, mais il est nécessaire à l'intelligibilité du dualisme "éthique" (5). Kant trata este movimiento en su filosofía (6): "On trouve chez Kant lui-même l'amorce de cette remontée" (7). Pero no sigue Ricoeur su razonamiento de la mano de Kant, porque "son Anthropologie n'est pas du tout l'exploration de l'originaire" (8) que es el cometido de

(1) H. 93

(2) H. 93

(3) De donde se deduce que la falibilidad y la desproporción se pueden usar indistintamente. La desproporción explica y da un sentido a la falibilidad.

(4) H. 93

(5) H. 93

(6) H. 93-95

(7) H. 93

(8) H. 95

Ricoeur; la Antropología de Kant "c'est une description de l'homme dans la perspective des "passions" et du dualisme éthique (1). Por ello no entramos aquí en su exposición.

En principio de solución de la estructura original de la falibilidad la toma, en cuanto al término, de la filosofía kantiana, del término Gemut, el corazón (2). Con este término él enlaza la dualidad de la "perspective et du verbe", en tanto que en esta dualidad no se puede hablar de sensibilidad "dechue" o de un mal radical. Y esto es un requisito del planteamiento que debe ser "en deçà de sa condamnation de la sensibilité" (3). También interesa indicar que "pratique", entrecomillado, de la página 13 de "Finitude et Culpabilité I", se refiere a la "dimension originaire" explicativa de la presente dualidad ética, que, por supuesto, también y sin comillas, se puede considerar práctica. Aquí está la cita que consideramos ahora: "La seule manière de continuer en direction de ce Gemut qui serait le soubasement "pratique" du dualisme "éthique" c'est de replacer la dualité intime du respect dans le prolongement de la dualité de la perspective et du verbe, qui ne doit rien à la considération d'une sensibilité déchue; d'un mal radical" (4). Así es: la objetividad de la investigación reflexiva está más allá de la culpabilidad e inocencia (5). "La réflexion transcendantale ne présuppose aucune opposition à l'objectivité, aucune résistance de la sensibilité à la raison" (6). La reflexión ética se mueve entre el bien

(1) H. 95

(2) Cf. H. 95

(3) H. 93

(4) H. 95

(5) H. 95

(6) H. 95

y el mal, el valor y no valor: L'objectivité n'y est pas valeur, polairement opposée à une non-valeur, elle est seulement "lumière naturelle" dans laquelle quelque chose peut apparaître et se laisser déterminer" (1). La reflexión transcendental nos vale para nuestro propósito, puesto que ella se mueve en terrenos de lo original y es anterior a cualquier caída o postración posterior: "Bref la réflexion transcendantale est d'emblée au niveau de l'originnaire; elle n'a pas à l'atteindre à travers une condition dépravée" (2). Es ella, pues, la que nos sirve.

Con:ella, consiguientemente, llegamos al descubrimiento del apoyo original de la presente situación desgarrada y rota: "C'est pourquoi elle a pu servir de guide pour explorer la disproportion "pratique" plus originnaire que la dualité éthique, et mettre à jour un principe de limitation qui ne serait pas déjà mal radical" (3). Se llega al esclarecimiento de la presente desproporción por la "disproportion pratique". Existe originariamente un principio de limitación definitorio de la desproporción práctica, y decisorio de la presente situación. Limitación y no existencia de un mal radical es la conclusión de la reflexión transcendental sobre el momento original del actual desgarramiento.

Hemos empleado ya antes este método. Recuérdese la exposición sobre el carácter y la felicidad. (4). El dualismo ético de estos dos conceptos lo explicaba Ricoeur por la polaridad "práctica" de ambos:

(1) H. 95

(2) H. 95

(3) H. 95

(4) Cf. este trabajo 85-104

"La polarité "pratique" du caractère et du bonheur constitue la racine anthropologique du tout dualisme "éthique" (1). En esta polaridad "práctica" no se constata una "déchéance". Más bien los dos grandes aspectos de la desproporción en su mutua dialéctica, la finitud y la infinitud, se reducen a un esquema de inteligibilidad sin necesidad de ir más allá: "Cette polarité ne présuppose aucune déchéance: tous les aspects de finitude ont été regroupés à partir du thème de la perspective finie; tous les aspects d'infinitude l'ont été à partir de l'idée de Sens ou de Verbe" (2). Así lo expusimos antes (3), y allí remitimos.

Ayudados de la reflexión transcendental, Ricoeur propone para el respeto la explicación dada para la imaginación transcendental: "On peut donc déjà dire que le perspect est la synthèse fragile dans laquelle se constitue la forme de la personne, comme l'imagination transcendante était la synthèse cachée dans laquelle se constitue la forme de la chose" (4).

### 5.3. El desvelamiento de la falibilidad por medio de la categoría del sentir.

El estudio de la falibilidad tuvo un comienzo de precomprensión de lo humano a través de "les mythes et la rhétorique de la misère" (5).

(1) H. 95-96

(2) H. 96

(3) Este trabajo 67-75.

(4) H. 96

(5) H. 97

Hemos logrado así descubrir la patética de la miseria. Se realizó igualmente el paso de la patética a la filosofía: "La vertu du formalisme a été de transformer en problème philosophique ce qui n'était d'abord qu'émotion immense et confuse" (1). Lo ha logrado Ricoeur por medio del "analyse réflexive, conduite à partir de la chose qui est devant moi et à partir de la personne conçue comme idéal du moi" (2). Con este proceder hemos logrado el paso de la patética a la filosofía. Evidentemente se ha adquirido así el rigor filosófico pero ha sido con merma de profundidad: "Mais ce qui a été gagné en rigueur a été perdu en richesse, en profondeur" (3). Por eso se intenta ahora no dejar, no desperdiciar riqueza y profundidad. A la reflexión que hemos hecho hasta ahora, para no perder todo esto, le falta la dimensión del sentimiento: "Ce qui manque à une telle réflexion c'est la dimension du sentiment" (4). Por el sentimiento nos apropiaremos aquella riqueza de la patética que no ha podido explorar la reflexión según la hemos empleado hasta ahora.

Con otra terminología Pascal nos viene a decir lo mismo. Pascal nos pone dos formas de juzgar. Una por el sentimiento. Otra, por el razonamiento. Advirtiéndole que, al usar métodos distintos, se deben esperar los resultados concordes con ellos. Así nos lo dice Pascal: "Ceux qui sont accoutumés à juger par le sentiment ne comprennent rien aux choses de raisonnement. Car ils veulent d'abord pénétrer d'une vue et ne sont point accoutumés à chercher

(1) H. 97

(2) H. 97

(3) H. 97

(4) H. 97

les principes , et les autres au contraire qui sont accoutumés à raisonner par principes, ne comprennent rien aux choses de sentiment y cherchant des principes et ne pouvant voir d'une vue" (1). El orden del corazón es distinto, no procede por demostración. Es otra manera de penetrar la realidad: "Le coeur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour; cela serait ridicule" (2). De otra manera, pero ciertamente conocemos por el corazón.

Los primeros principios, según Pascal, no se pueden conocer más que a través del corazón. De entrada: "Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le coeur (3). Y es nada menos la verdad en sus primeros principios. En este terreno no entra el razonamiento; no puede entrar. Por el corazón "nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part essaye de les combattre" (4). En este caso, por lo menos, sería verdad lo que afirma Pascal en otro lugar: "Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment" (5). La razón no llega a todos los ámbitos de la verdad, y así se puede concluir y hablar de "la faiblesse de notre raison" (6). Hacia los conocimientos dados por el corazón no se debe mirar con recelo. Estos "sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours" (7). Si queremos llegar a la verdad y además a la verdad dada por el

- (1) PASCAL, (62) 314.
- (2) PASCAL, (62) 154
- (3) PASCAL, (62), 78
- (4) PASCAL, (62) 78
- (5) PASCAL, (62) 263
- (6) PASCAL, (62) 78
- (7) PASCAL, (62) 78

razonamiento, no se puede prescindir del corazón y su modo de conocimiento. En ellos, dice Pascal, descansan los conocimientos del razonamiento.

En Pascal llegamos a las mismas conclusiones que en Ricoeur. Podemos sentir y podemos concluir. Podemos descubrir la verdad con el conocimiento y con el sentimiento. Sólo es cuestión de respeto de métodos, y no pretender conseguir con uno los logros del otro: "Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies -et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au coeur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le coeur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir" (1). Entonces, sintiendo podemos llegar al descubrimiento de una verdad. (2).

Este intento, como todos los anteriores, se hace con la finalidad de descubrir más de cerca la falibilidad, primer presupuesto del sentimiento de culpabilidad. Hemos descubierto falibilidad en el "projet de l'objet où se constitue la conscience en général" y en "le projet de la personne où se décide la conscience de soi" (3), e intentamos seguir con nuestro propósito estudiando la falibilidad en el "sentiment de soi".

Desproporción existe en "l'objectivité de la chose" y en "l'humanité de la personne", temas ya expuestos; "tenons-nous enfin, avec le sentiment, le moment où la disproportion devient pour soi?" (4).

(1) PASCAL (62) 78

(2) LAVELLE, (41) 71-2, 524

(3) H. 97

(4) H. 98



Ricoeur piensa que la manera de encontrar desproporción en el sentimiento es sirviéndose del célebre término platónico *θυμός* (1), "fonction médiane par excellence dans l'âme humaine"; le *θυμός* est la transition vivante de *βίος* au *λύπη* " (2). En estas dos primeras características se nota que el punto de partida elegido por Ricoeur es consonante con toda la problemática de la falibilidad. Los aspectos de mediador e intermedio, tan importantes en orden a la desproporción y en la falibilidad, los abarcan la "fonction médiane" y la "transition vivante" del *θυμός*. Del mismo modo la separación y unión, matiz interesante de la desproporción, podemos encontrarlos en "la précieuse idée de Platon sur le *θυμός* " (3) "il sépare et unit tout à la fois l'affectivité vitale au désir (*ἐπιθυμία*) et l'affectivité spirituelle que le *Banquet* appelle *ἐρως* " (4). Presenta finalmente, una división interna desproporcional con la que responde a las exigencias más marcadamente contrapuestas. Marchar a caballo de dos exigencias tan dispares desproporciona, forzosamente y en grado muy elevado, al hombre del *θυμός*: "Tantôt, dit Platon, dans la *Republique*, le *θυμός* combat avec la raison dont il est l'énergie et le courage, tantôt il lutte avec le désir dont il est la puissance d'entreprise, d'irritation et de colère" (5). Necesariamente tiene que estar desproporcionado un hombre de combates semejantes.

Después del examen de este término, se pregunta Ricoeur por la posibilidad de su empleo para desvelar el sentimiento: "Une théorie

(1) H. 98. En este mismo libro, p. 123, dice que *θυμός* "c'est proprement le cœur humain, l'humanité du cœur"; y en la p. 144 dice que *θυμός* es simplemente "cœur".

(2) H. 98

(3) H. 98

(4) H. 98

(5) H. 98

moderne du sentiment peut-elle revenir à cette intuition de Platon?"

(1). En caso de que este planteamiento sea posible, damos con el un tercer paso en la fenomenología antropológica de la falibilidad. "Si cela était possible, dice Ricoeur, il faudrait dire que la troisième instance d'une anthropologie de la faillibilité est le coeur, la Gemüt, le Feeling" (2). De las otras dos instancias ya se ha hecho mención aquí.

Partimos de las dos categorías antropológicas del "connaitre" y del "agir", que han sido el horizonte de nuestra especulación sobre la desproporción, e indirectamente sobre la falibilidad. Las distintas formas de la "conscience en général" nos han enseñado su falibilidad por la desproporción que se incrusta en su ser. Por sus actividades y manifestaciones de la acción hemos subido a los aspectos fallibles de un ser con tal desproporción en la "conscience de soi", y así, en sordina, estamos preparando el terreno explicativo de un ser que se siente culpable. Está preparado todo, originalmente, diríamos nosotros para que llegue a manifestar en "l'aveu" su culpabilidad.

Nos queda una tercera instancia de la falibilidad antropológica del hombre con sentimiento culpable. Nuestra especulación tendrá valor de filosofía antropológica por moverse en terrenos de la categoría del "sentir", "sentiment de soi" (3).

El trabajo de antropología sobre la falibilidad va ganando en los aspectos de intimidad y de fragilidad a medida que se progresa en la exposición de las tres instancias. El mismo método de trabajo nos

(1) H. 98

(2) H. 98

(3) H. 152

sirve para la profundización del tema, ya que, a posterior exposición temática corresponde un avance en el descubrimiento de mayor fragilidad, lo que, en contenido, es lo mismo que mayor falibilidad. Lo que vamos buscando.

Por eso está bien anotar aquí el bosquejo de Ricoeur a esta altura de su estudio sobre la falibilidad: "En s'avancant par degrés de la conscience en général à la conscience de soi et au sentiment, ou si l'on préfère du théorique au pratique et à l'affectif, l'anthropologie philosophique progresserait vers un point à la fois plus intime et plus fragile" (1). La fragilidad de la conciencia en general (dentro de la categoría de "connaître") es "l'imagination transcendante, à la fois intellectuelle et sensible" (2). Su transcendencia, "son dépassement" se encuentra en "son-vis-à-vis (la chose); aussi la synthèse de la parole et de l'apparence est-elle synthèse dans la chose même ou plutôt dans l'objectivité de la chose" (3). Queda así claro en que consiste la fragilidad, la desproporción y "le dépassement" en esta primera instancia de la antropología de la falibilidad.

El segundo momento o la segunda instancia en el desvelamiento de la falibilidad lo ha estudiado Ricoeur en el respeto (según la categoría antropológica del "agir" y "conscience de soi" en el análisis de Ricoeur): "Le second moment de fragilité était celui du respect; il correspondrait au projet de soi, de la personne; mais la constitution paradoxale, disproportionnée, du respect se dépassait intentionnellement dans la représentation de la personne qui était encore une espé-

(1) H. 98

(2) H. 98

(3) H. 98

ce de synthèse objective ou objectale" (1). Así explica Ricoeur los logros en esta segunda instancia, de la fenomenología de la falibilidad.

Y en la tercera espera él encontrar la mayor fragilidad que analizar-se puede en Antropología; toda suerte de desproporción nos dará el análisis del "coeur": "Le coeur" serait le moment fragile par excellence; le coeur inquiet; en lui s'intérioriseraient toutes les disproportions que nous avons vu culminer dans la disproportion du bonheur et du caractère" (2). Ricoeur hará esta investigación en el horizonte de la categoría del sentir.

Antes de pasar a desmenuzar la posibilidad de esta tercera instancia, la del sentimiento en sí, Ricoeur aclara la amplitud realmente decisiva del tema del sentimiento en una filosofía de la falibilidad. La tercera es la culminación de una primera y una segunda instancia. En último término con el análisis del sentimiento descubriremos la fragilidad y falibilidad de un ser intermedio, desproporcionado por estar colocado en medio, que ni pertenece de lleno a la forma de ser estudiada, hipotéticamente, en un primer plano, ni tampoco se puede decir que entre completamente en una ulterior tesitura del ser. Es intermedio y desproporcionado con respecto a lo de antes, ontológicamente y a lo de después, en la línea también de lo ontológico.

" Si une philosophie du sentiment, nos dice Ricoeur, était possible, c'est le sentiment qui devrait exprimer la fragilité de l'être intermédiaire que nous sommes" (3). Sería una forma estupenda de ma-

(1) H. 98

(2) H. 98

(3) H. 99

nifestar lo que ha aportado el análisis transcendental y l'épreuve vécue de la "misère": "L'enjeu d'une philosophie du sentiment, c'est l'écart même entre l'exégèse purement transcendantale de la "disproportion" et l'épreuve vécue de la misère" (1). Las dos cuestiones, la de la posibilidad de una filosofía del sentimiento y el dar colofón a la filosofía de la desproporción, son dos cuestiones íntimamente unidas: "La question de la possibilité d'une philosophie du sentiment et celle d'un achèvement de la méditation sur la "disproportion" dans la dimension du sentiment" (2). Vamos, en consecuencia, a la búsqueda de la posibilidad.

### 3.A. Posibilidad de una filosofía del sentimiento.

En Antropología la filosofía del sentimiento obtiene carta de naturaleza, según Ricoeur, por la relación del sentir al conocer: "Qu'il soit possible d'achever l'anthropologie dans une philosophie du sentiment, une réflexion sur la fonction universelle du sentir par rapport au connaître suffit à l'établir. C'est en effet dans la genèse réciproque du connaître et du sentir que la signification du sentir apparaît (3). Se puede hablar de esta reciprocidad del conocer y del sentir, requisito de la posibilidad de una filosofía del sentimiento, porque, recíprocamente, son dos operaciones que se solicitan; filosofamos, pues, de una "réciprocité du sentir et du connaître" (4): "La connaître, parce qu'il extériorise et pose dans l'être son objet, institue une coupure

(1) H. 99

(2) H. 99

(3) H. 99

(4) H. 101

fondamentale entre l'objet et le sujet. Il "détache" l'objet, "l'oppose" au moi; bref le connaître constitue la dualité du sujet et de l'objet. Le sentiment se comprend, par contraste, comme la manifestation d'une relation au monde qui restitue sans cesse notre complicité, notre inhérence, notre appartenance, plus profondes que toute polarité et que toute dualité" (1). Lo que separa el conocer, poniendo una distancia entre sujeto y objeto, lo une el sentimiento. Con el sentimiento queda patente una realidad: nuestra pertenencia al mundo.

Nuestra realidad es más total cuando admitimos en ella lo que nos proporciona el conocimiento y lo que nos hace vivir el sentimiento. Y así queda en "toute son ampleur la dialectique du sentir et du connaître. Alors que par la représentation nous opposons des objets, le sentiment atteste notre coaptation, nos harmonies et nos disharmonies électives, à l'égard des réalités dont nous portons en nous l'effigie affective sur le monde du "bon" et du "mauvais" (2). Recorremos en el sentimiento un ámbito importante para nuestra vida, puesto que por el nos sentimos motivados por las armonías y no armonías con respecto al objeto.

El sentimiento es término correlativo de un juego de va-y-ven en el que consiste la realidad: "Aussi ne peut-on définir le sentiment que par ce contraste même entre d'une part un mouvement par lequel nous "détachons" face à nous et nous "objétons" les choses et les êtres, et d'autre part un mouvement par lequel nous nous les "approprions" et les intériorisons en quelque sorte" (3). Separación y apropiación, como componentes, en la relación del hombre

(1) H. 101.

(2) H. 104.

(3) H. 104.

con la realidad... Y, en este sentido explicado, el sentimiento juega su papel.

La pertenencia del sentimiento a la Antropología, como lo acaba de demostrar Ricoeur, no es tan fácil de admitir y, desde luego, su justificación es bastante paradójica. También es verdad que la forma paradójica se debe al lenguaje, elaborado sobre la objetividad que implica distinción de sujeto y objeto. Igualmente, lo paradójico del sentimiento está en relación con el misterio a que apunta siempre: "Or, comme tout notre langage s'est élaboré dans la dimension de l'objectivité, où le sujet et l'objet et l'objet sont distincts et opposés, le sentiment ne peut plus être décrit que paradoxalement, comme l'unité d'une intention et d'une affection du moi; mais ce paradoxe est seulement l'index pointé vers la mystère du sentiment, à savoir la liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le désir et l'amour" (1). Ahora seguiremos hablando de esta compenetración y de esa unión tan estrecha por la que nuestra existencia se encuentra en contacto con el ser de las cosas.

El sentimiento nos da la vertiente de la vida tendiendo a ponerse en relación con el mundo: "Si le sentiment manifeste ce que vise la vie, s'il révèle l'orient des tendances qui tendent vers le monde, le sentiment doit ajouter une dimension originale à la compréhension simplement transcendante de la réalité humaine" (2). Considera Ricoeur importante esta entrada del sentimiento en su filosofar, y en relación con el conocimiento, porque así la desproporción del conocimiento

(1) H. 105

(2) H. 107

puede aparecer más clara y más definida cuando la consideramos en su vertiente sentimental. A "l'oeuvre d'objectivation du connaître" (1), nosotros juntamos la función "d'intérioriser la réalité que nous nous objetons" (2), y en este proceso "l'événement du sentiment est nécessairement contemporain du celui de la connaissance" (3). Ahora se puede hablar de que la introducción del sentimiento es una contribución más a nuestro estudio de la falibilidad por el análisis de la desproporción: "Et l'on comprend que la disproportion du connaître puisse à la fois se refléter et s'achever dans celle du sentiment" (4). Es el acabamiento que pretendemos.

El parecido entre conocer y sentir se nota en la "réflexion conjointe" (5), y nos da el tema central de la presente reflexión: "A savoir que le sentir se dédouble comme le connaître, proportionnellement au connaître et pourtant autrement que le connaître, sur un mode non objectif, sur le monde de conflit intérieur" (6).

Sentir y conocer, considerados en su "genèse mutuelle", nos llevan a descubrir la desproporción en un aspecto nuevo. Puesta esta mutua consideración "introduit un principe de différenciation et de hiérarchie dans la confusion affective" (7). En el conocer asistimos a una "indétermination" y abstraction" (8), fruto de no distinguir si el amor ama a personas o cosas. "En s'intériorisant dans le sentiment

- (1) H. 107
- (2) H. 107
- (3) H. 107
- (4) H. 107
- (5) H. 107
- (6) H. 107
- (7) H. 107
- (8) H. 107



la relation à l'objet va qualifier le rang des tendances et différencier le sentiment dans son intimité même." (1).

De esta manera, del estudio "d'une genèse mutuelle du sentiment et de la connaissance", por el paso que damos aparece la desproporción del sentimiento, pues pasamos "d'une analyse horizontale entre l'amour et l'aimable en général, à une analyse verticale des degrés du sentiment, selon le degré des objets" (2). Aparece, en consecuencia, la desproporción: "Ainsi apparaît l'amplitude du sentiment et son intime disproportion" (3). Su íntima desproporción es el mayor paso que podemos dar para avanzar en el descubrimiento de este concepto.

En el conocimiento, y reflexionando sobre el objeto, aunque había desproporción, se llegaba en realidad a una abolición. Con el sentimiento llega a su acabamiento la constatación de la desproporción: "C'est dans le sentiment que s'achève la prise de conscience de cette disproportion qui s'abolissait dans l'objet" (4). El término "intermédiaire", tan decisivo para el estudio de la desproporción por serlo intermedio desproporción entre dos puntos, tampoco aparecía en su esencia por mucho que se profundizase en los registros "teórico" y "práctico": "C'est dans la vie du sentiment que se réfléchit enfin le "terme" intermédiaire dont nous avons cherché en vain à surprendre la conscience vive dans les registres "théorique" et "pratique" (5).

(1) H. 107

(2) H. 107

(3) H. 107

(4) H. 107-108

(5) H. 108

Así que, si queremos tener un concepto claro de desproporción y de intermedio, no podemos prescindir del estudio del sentimiento.

3. B. Estudio del sentimiento en el *θυμός*, lugar y medio de la desproporción.

En resumen de todo ello, Ricoeur decide centrar el estudio principal de la desproporción en donde él cree que está el "lieu" y el "noeud" de la desproporción: "Toute notre réflexion sur la disproportion vient donc se concentrer en un point qui est en quelque sorte le lieu et le noeud de la disproportion, c'est ce noeud affectif que Platon appela *θυμός* et qu'il chercha à situer entre l'*ἐπιθυμία*, le désir sensible, et la raison dont l'*ἐπιστήμη* est par ailleurs le désir spécifique" (1). En el corazón, en el sentido del *θυμός* platónico, se descubre un lugar de desproporción, donde este concepto está estrechamente unido con el término "intermédiaire", al encontrarse situado el corazón entre el deseo sensible y el *ἐπιστήμη*, deseo específico de la razón.

El *θυμός*, hace resaltar toda la desproporción que, de por sí, supone el deseo humano. Desproporción agudizada por el conflicto que conlleva: "C'est donc dans le *θυμός* que s'aiguise le conflit intime à la désirabilité humaine; en ce sens, c'est le *θυμός* qui constitue le sentiment humain par excellence" (2). O lo que es lo mismo, el mejor lugar de estudio del sentimiento en orden a darnos datos sobre la desproporción y el término intermedio.

(1) H. 108

(2) H. 108

B.a. Desproporción entre deseo y felicidad, en la desiderabilidad humana.

Para llevar a cabo esta mediación sobre el *bonheur* parte Ricoeur de "les affections qui terminent le mouvement du besoin, de l'amour, du désir" (1). Las terminaciones de los movimiento afectivos pueden agruparse en "deux espèces": "L'une échève et parfait des actes ou des processus isolés, partiels, finis: c'est le plaisir; a l'autre reviendrait de parfaire l'oeuvre totale de l'homme; ce serait la terminaison d'une destinée, d'une destination, d'un projet existentiel; ce serait le bonheur, non plus l'idée vide de bonheur, que nous avons apposée jusqu'ici au caractère, mais la plénitude du bonheur ou béatitude" (2). Las obras del hombre alcanzan un perfeccionamiento por los movimientos afectivos; y estos terminan o perfeccionan procesos sueltos, o bien son la perfección de la obra total del hombre.

Le Senne mantiene una postura muy semejante. La diferencia mayor puede estar en la terminología. Y eso que los contextos son diferentes. Ricoeur hace metafísica y Le Senne moral.

El placer en Ricoeur termina o perfecciona "des actes ou des processus isolés, partiels, finis" (3). El placer se da en procesos o actos aislados, parciales y finitos, limitados. Le Senne define el placer como "el valor de una cualidad dada y circunscrita" (4). Esta cualidad está especificada por tener "dos caracteres, ser recibido por el sujeto, ser sentido, y estar localizado en un punto del espacio y del

(1) H. 109

(2) H. 109

(3) H. 109

(4) LE SENNE, (67) 368

tiempo" (1). La circunscripción, el ser recibido y sentido, el estar localizado, se expresa también por aquello otro de que "el placer se puede referir con más o menos facilidad a una región del cuerpo." (2) Y este sentido de la localización y recepción está completamente en la línea descrita por Ricoeur al considerar el placer envuelto en procesos aislados, parciales y finitos o limitados. Es tan finito el placer según Ricoeur que en Le Senne "es todavía un objeto: incluye fácilmente el plural y por tanto el número" (3). En otro lugar Le Senne emplea, además de iguales o muy parecidos contenidos que Ricoeur para referirse al placer, algunos términos iguales: "El placer permanece siendo parcial, local, guarda siempre ese carácter de ir unido a un objeto" (4).

El placer como movimiento afectivo es una especie de dos, la otra es la felicidad, según Ricoeur. Le Senne sigue el mismo planteamiento, sólo que uniendo felicidad a alegría: "En oposición a él (se refiere al placer), la alegría y la felicidad nos pertenecen a nosotros mismos" (5) La felicidad, para Le Senne, "pertenece a la totalidad del alma, es el valor del estado total y de la actividad plenaria del yo" (6). Ricoeur atribuye igualmente el sentido de totalidad a la felicidad: "A l'autre (felicidad) reviendrait de parfaire l'oeuvre totale de l'homme" (7). En comparación con el placer, matizando más este sentido de totalidad, Le Senne dice que "el placer se puede referir con más o

(1) LE SENNE (67) 368

(2) LE SENNE (67) 369

(3) LE SENNE (67) 368

(4) LE SENNE (67) 616

(5) LE SENNE (67) 368 (El paréntesis es nuestro).

(6) LE SENNE (67) 369

(7) H. 19 (El paréntesis es nuestro).

menos facilidad a una región del cuerpo; la alegría (emparejada con la felicidad) brota de nuestra cenestesia" (1). La felicidad no es parcial, ni limitada; pretende la totalidad.

Además nos parecen coincidir las opiniones de Ricoeur y Le Senne sobre la felicidad en otro orden de argumentación. Lleva consigo esta argumentación, sobre todo por parte de Le Senne, la afirmación de integración del deseo para no impedir, sino posibilitar la felicidad, aunque, en principio, sean movimientos afectivos discordantes, como luego afirmaremos.

Para entender esta argumentación, hecha por Le Senne a través del contento, conviene tener presente que "el placer del contento" (2), es "forma de felicidad que el valor anima" (3). En consecuencia, contento o contentamiento es igual a forma de felicidad; para el caso, felicidad.

Así suena el texto de Le Senne: "Desde el momento en que el placer se irradia y particularmente desde que es la ocasión de un movimiento centrífugo por el cual lo confiesa el yo como expresión de sí mismo en cuanto a lo que tiene de mejor, se coloca en su fuente y encuentra allí al Espíritu puro, se convierte en un matiz de contentamiento en una cierta cualidad de satisfacción moral. El meollo del contentamiento es por tanto el sentimiento de no componer momentáneamente más que una sola cosa con la fuente del valor, en ser su emanación, en conformarse íntimamente y esencialmente con el Principio real

(1) LE SENNE (67) 369 (El paréntesis es también nuestro).

(2) LE SENNE (67) 616

(3) LE SENNE (67) 616

del ser y deber-ser" (1). La felicidad y contentamiento se dan cuando un hombre se identifica, en su actuación "con la fuente del valor", "con el Principio real del ser y del deber-ser" (2). Lo mismo diría Ricoeur afirmando que la felicidad: "serait la terminaison d'une destinée, d'une destination, d'un projet existencial" (3). Pues un proyecto existencia y un destino no se concebirían en filosofía sin conformidad con la fuente del valor y con el Principio real del ser y del deber-ser.

Evidentemente estas dos maneras de alcanzar la perfección por movimientos afectivos manifiestan cierta discordancia: "C'est donc le discord intime de ceux terminaisons, de ces doux parachèvement, de ces deux perfections, qui peut le mieux manifester la polarité de l'ἐπιθυμία et de l'ἔπος" (4). Aquí radica el conflicto de la "desiderabilité humaine", según apuntábamos anteriormente.

El hombre se siente profundamente dividido y desproporcionado por dualidad de fines, movimientos y apetitos: "C'est cette dualité de "fins" qui anime et régle la dualité des "mouvements" des "appétits" et qui scinde intérieurement le désir humain" (5); El "fin", "movimiento" y "apetito" del placer es distinto de lo que exige la felicidad.

La dualidad y la discordancia de la "desiderabilité humaine" las explicita más Ricoeur por un análisis de los contenidos del placer y de la felicidad. Fundamentalmente estos conceptos siguen marcando

(1) LE SENNE (67) 616

(2) LE SENNE (67) 616

(3) H. 109

(4) H. 109

(5) H. 109

la desproporción del hombre, porque el primero apunta a la finitud y la felicidad dice mayor relación con la infinitud.

Por su forma de completar y terminarse lo último de un proceso, el placer es perfecto: "Le plaisir est parfait parce qu'il parfait"

(1). Ahora bien esta perfección es limitada: "La perfection est une perfection finie. Elle est seulement dans l'instant, précaire, périssable, comme les biens mêmes dont le plaisir manifeste la possession par la jouissance" (2). El placer siempre es parcialidad, y lo es con relación a la dinámica de la felicidad que condiciona el placer. Pues el hombre está también dirigido a "une totalité suffisante à soi qui donnerait, qui serait la béatitude, la jouissance du bonheur" (3).

Ricoeur nos está hablando de la falibilidad del hombre por la desproporción que anida en él por los impulsos al placer y a la felicidad. El hombre vive entre medio de los dos. Esto le desproporciona. Esta desproporción puede llegar a ser la mayor existente en el hombre al encontrarse entre lo finito y lo infinito. Hasta ahí se puede llevar la argumentación por el placer y la felicidad, porque, según acabamos de ver, el placer produce una perfección finita; "elle est seulement dans l'instant, précaire, périssable" (4); y la felicidad tiene la característica de totalidad, de infinitud.

A la felicidad, o al contentamiento, atribuye Le Senne, del mismo modo, la infinitud. Al contentamiento pertenece "la infinitud desplegándose en la felicidad creadora. Esto nos conduce al rasgo más

(1) H. 110

(2) H. 110

(3) H. 110

(4) H. 110

íntimo del contentamiento: se conoce como Acto eternamente primero y eternamente brotando" (1). La infinitud del contentamiento de la felicidad tendría las siguientes características en el pensamiento de Le Senne: "Es la libertad espiritual, es decir, esta experiencia, la más íntima de todas, en la que el espíritu se aparece a la vez como iniciativa absoluta, primer comienzo, y como iniciativa inspirada por el valor" (2). Evidentemente con estas características el hombre, por poseer la infinitud en la felicidad y en contentamiento, se siente dotado de infalibilidad: "En la libertad espiritual es el yo mismo quien identificándose para sus actos y su contentamiento con el valor infinito, experimenta con la alegría que siente y la fuerza que aquélla le da, la infalibilidad de la inspiración que de ella recibe" (3). Esto, infalibilidad, lo es el hombre en la experiencia de su infinitud, pero no sólo es infinitud sino también finitud; de ahí le nace su falibilidad y su culpabilidad. Además de felicidad, el hombre tiene deseo. Y dos formas tan antagónicas le desproporcionan y acentúan más su falibilidad.

Metten al hombre en tal encrucijada, la hacen tan frágil que debe mirar mucho hasta donde satisface el deseo, y hasta donde no impide la felicidad. El uso del placer perecedero debe hacerlo de tal manera que no quede apartado de la dinámica de la felicidad: "la station dans le plaisir manace de figer sur place la dynamique de l'activité et de masquer l'horizon du bonheur" (4).

(1) LE SENNE (67) 617-618

(2) LE SENNE (67) 618

(3) LE SENNE (67) 618

(4) H. 110.



Vemos hasta que punto llega la dialéctica de la desproporción de la desiderabilidad humana que puede perder, por impulso del placer precario y finito, la totalizadora infinitud de la felicidad. En su misma dinámica existe un elemento discordante.

"La perfection du plaisir est finie en un autre sens; le plaisir met le sceau de sa perfection sur la vie corporelle" (1). Para explicar, que la perfección del placer es limitada por lo corporal, Ricoeur apela a la "sensation agréable" y al "plaisir de voir" (2), de la filosofía aristotélica. Y por ello, por esta significación del placer, el hombre se siente en consonancia con la vida: "Ainsi, c'est la perfection même du plaisir qui m'attache à la vie; car elle manifeste que vivre n'est pas une activité parmi d'autres, mais la condition existentielle de toutes les autres" (3). Tanto se ama a la vida en el placer que, por un momento parece que la dinámica de la felicidad invade el instante del placer y así la consonancia con la vida es perfecta porque, en el instante del placer, las características de este quedan aminoradas y parecen ser sustituidas por las de la felicidad. Así lo dice Ricoeur: "Et pourtant le plaisir est total comme le bonheur; il figure le bonheur dans l'instant; mais c'est précisément cette contraction du bonheur dans l'instant qui menace d'arrêter le dynamisme de l'agir dans la célébration du vivre" (4).

Habla aquí Ricoeur de un escollo a evitar. Por una falta de perspectiva se puede dar al placer una densidad que no tiene, y entonces privar a la vida de uno de sus dinamismos más hermosos " dans la

(1) H. 110

(2) H. 110

(3) H. 110

(4) H. 111

célébration du Vivre" (1). A este respecto Le Senne recuerda el testimonio de la historia y somete a crítica el posible fallo de perspectiva: "A pesar de Aristipo, Eudoxio y Epicuro el placer no puede ser tenido por el bien soberano, por el valor absoluto" (2). El error de perspectiva sería grave, puesto que ya dijimos, lo mismo en pensamiento de Ricoeur que de Le Senne, que el placer es finito, "se gasta rápidamente"; luego no es absoluto; "Que el placer se gasta rápidamente, que abandona inmediatamente a aquéllos que quieren tratarlo como un valor absoluto son cosas que demuestran su insuficiencia" (3). Y la facilidad de este trastueque de valores es grande debido al carácter seductor del placer: "Precisamente porque el placer es seducción de la determinación, no solamente es uno de los valores que corren el riesgo de convertirse más fácilmente en una tentación, sino que sobre todo tiene frecuentemente este carácter de ofrecérsenos no pidiendo más que una complicidad fácil para acogerlo" (4). La felicidad del hombre corre el riesgo de determinarse de manera distinta a la suya por el poder seductor del placer.

Siguiendo los planteamientos de Ricoeur, hay un peligro serio en esta coincidencia del placer, confundiéndolo con la felicidad. El hombre puede quedarse anquilosado en el instante del placer, confundiéndolo con la felicidad, y entonces cerrarse a la felicidad. "Cette perfection finie (la del placer) -au double sens temporel et d'ontionnel- est seulement la menace d'une fermeture, d'une obturation de l'horizon affectif" (5). La cerrazón y obturación del horizonte afectivo

(1) H. III

(2) LE SENNE (67) 369

(3) LE SENNE (67) 370

(4) LE SENNE (67) 370

(5) H. III (El paréntesis es nuestro).

a causa del placer tiene la misma resonancia que la "captura del espíritu" y "la dictadura del cuerpo" de que habla Le Senne: "El peligro del placer es que arrastra hacia la primera (de determinación-cosa, la determinación fascinante en la que hablando con propiedad la conciencia se haría objeto y objeto puro) creando la captura del espíritu en un vértigo que entrega a la dictadura del cuerpo (1).

Ahora bien el placer únicamente se apodera de la situación y llega a ser una manera de vivir, cuando hay un acto positivo del hombre a su favor: "Pour que le plaisir devienne un *Bien*, un "genre de vie" il faut que le méchant le "préfère à tout" (2). El mismo placer, no obstante, desempeña una función con respecto al otro extremo de la desiderabilidad humana, siempre que no se pase y se cierre en sí mismo, sino que deje una salida comunicadora con la otra dinámica. "Corrélativement à cette déchéance volontaire je comprends ce que pourrait être une jouissance originaire qui ne serait pas le tombeau de l'âme mais la perfection instantanée de la vie" (3).

Le Senne corrobora esta postura de Ricoeur. Produce "la perfection instantanée de la vie" (4), lo que es "legítimo" y "un bien" en palabras de Le Senne: "Como contrapartida hay que mantener que el placer es por sí mismo un bien y permanece siéndolo cuando satisface a las condiciones que le hacen completamente legítimo" (5). La "jouissance originaire" de Ricoeur se puede dar perfectamente cuando se cumplen las condiciones de Le Senne.

(1) LE SENNE (67) 371. El paréntesis es nuestro en cuanto al lugar que ocupa. Las palabras, en cambio, son de Ricoeur, unas líneas antes de la cita.

(2) H. 111

(3) H. 111

(4) H. 111

(5) LE SENNE (67) 389.

La discordancia, diferencia y desproporción entre los dos términos del deseo humano pueden conjugarse con la dialéctica y la continuidad que existe entre ambos en cuanto deseo, y así el placer no cerrar el camino a la felicidad: "Le plaisir c'est à la fois ce qui peut s'arrêter et nous arreter au niveau du simple vivre et ce qui peut se dialectiser selon tous les degrés de l'agir humain, jusqu'à se confondre avec le bonheur qui serait alors le plaisir par-fait" (1). Así, el placer se confunde con la felicidad, no por equivocación perspectivista, sino por alcanzar su auténtica perfección. Le Senne lo dice igual, en línea de valor moral: "Supongamos ahora que por el consurso de todo cuanto condiciona su legitimidad el placer puro se encuentra en estado de convertirse en un placer completo, ahora es ya un valor, no ya inmediato, sino mediatizado" (2). Coincide, esta vez, Le Senne con Ricoeur incluso en la nomenclatura, pues califica de placer perfecto, como lo hace Ricoeur, el placer descrito.

Aunque crean, pues, serios problemas los polos del deseo, no se excluyen necesariamente.

De otra manera llega Ricoeur a las mismas conclusiones: "Le problème du bonheur doit nécessairement être restaurée au prix d'une certaine mise en suspens du plaisir" (3). En este caso el placer se debe considerar un acompañante; sería impropio quedarse en el placer como en plaza definitiva: "On pourrait redécouvrir le bonheur en illimitant le plaisir-adjectif, l'agréable; mais il faut briser la fermeture du plaisir-substantif" (4).

(1) H. 111

(2) LE SENNE (67) 371

(3) H. 112

(4) H. 112

Muy de acuerdo con la adjetividad ricoeuriana del placer se encuentran las siguientes palabras de Le Senne: "Debemos por tanto considerar ahora al placer no ya en sí mismo, en su pureza abstracta, sino en conexión con aquello que va unido con él. Esquemáticamente esta consideración consiste en ponerle en relación como valor de goce, es decir, como valor artístico, con aquello que constituye su verdad, después su bien, y finalmente su influencia sobre la energía mental" (1). Y desde luego, a Le Senne le parece exacto la posibilidad apuntada por Ricoeur de "redécouvrir le bonheur" (2): "En la unión de la paz íntima y del placer sereno encontramos esa felicidad escondida, fácil y sólida, que es el fin del epicureísmo y de que carecen los viciosos" (3). Se puede, a pesar de la encrucijada, otear y redescubrir la felicidad.

De ahí que Ricoeur cite a Aristóteles que no se apoya ni en el "plaisir" ni en "l'agréable", sino en "l'activité et sa dynamique" para estudiar la felicidad: "Le bonheur c'est "le désirable en soi" et non "par rapport à autre chose" (X, 1176b, 4); c'est dans l'activité même et non pas dans son accompagnement agréable que se lit l'intentionnalité finale du bonheur; c'est pourquoi une certaine "suspension" du plaisir est nécessaire pour que la signification radicale du bonheur puisse apparaître et que le plaisir lui-même puisse être réaffirmée" (4). Es la misma idea que ha defendido Ricoeur hace un momento: antes hablaba de la superación de "une fermeture" y de "une obturation" del placer, y ahora, con distintos términos, defiende lo mismo, "une certaine suspension du plaisir", para que no se deseche con otro comportamiento la significación de la felicidad.

- (1) LE SENNE (67) 369
- (2) H. 112
- (3) LE SENNE (67) 366
- (4) H. 112-113

Ricoeur ha puesto en comunicación el placer con la felicidad y ha resultado un esclarecimiento mutuo y de las relaciones entre los dos términos del deseo. La felicidad aparece así abierta a una totalidad e infinitud: "Au terme de cette dialectique affective, où le bonheur a servi de thème critique à l'égard du plaisir, il apparaît que l'idée de bonheur, élaborée dans le cadre étroit de la dialectique du bonheur et du caractère, n'était qu'une idée, une exigence de totalité opposée à la singularité d'une perspective existentielle (1). La idea de felicidad ha salido muy matizada de esta confrontación, hasta llegar a considerar la felicidad como "la forme la plus excellente du plaisir": "Cette idée c'est enrichit d'un sens affectif; immense; elle est désormais la forme la plus excellente du plaisir lui-même; en hiérarchisant le plaisir, l'idée de bonheur reçoit de cette critique même la plénitude affective que lui manquait: elle est le plaisir le plus grand" (2).

B.b. Versión moderna de la anterior desproporción: sentimientos espirituales y ontológicos.

Otro logro decisivo de este último análisis es que la vida del sentimiento, el mejor peldaño dentro de la categoría antropológica del sentir y la forma importante de la desproporción y de la falibilidad se ha visto agrandada por la confrontación del placer y de la felicidad: "cette amplitude de la vie de sentiment, que les Grecs ont aperçue à l'occasion d'une méditation sur le bonheur et le plaisir" (3), la

(1) H. 114-115

(2) H. 115

(3) H. 115

ha meditado también Ricoeur y en toda la exposición antecedente están los resultados; "la psychologie contemporaine la retrouve par d'autres chemins" (1). En pensamiento moderno podemos así hablar de sentimientos ontológicos además de los conocidos sentimientos espirituales (2). Es la forma moderna de la dialéctica griega felicidad-placer.

El sentimiento enriquecido por todos los estudios, no se explica bien por la sola psicología, es también necesaria la filosofía. Pues lo que distingue el abarque de la felicidad y el placer es la razón: "Ce qui dans la confusion affective distingue la visée du bonheur de la visée du plaisir c'est la raison" (3).

La razón, más aún, marca y controla a la felicidad, porque abarca lo que la felicidad: se encuentran hermanados dos conceptos por la exigencia mutua de la totalidad. "Nous sommes capables de bonheur parce que la raison "demande la totalité absolue des conditions pour une condition donnée" (Dialectique de la Raison pratique, début) (4). Aquí, según recuerda Ricoeur, él emplea "La raison au sens Kantien, la raison en tant qu' exige de la totalité" (5). De este modo la felicidad, como perteneciente al sentimiento, está estrechamente unida a la razón: "Je "demande" par raison ce que je "poursuis" par action et ce à quoi "j'aspire" par sentiment" (6). Con esta implicación e influencia de uno y otra se obtiene una casi circularidad entre

(1) H. 115

(2) Cf. H. 115

(3) H. 115

(4) H. 118

(5) H. 118

(6) H. 118

sentimiento y razón: "D'un côté c'est la raison, en tant qu'ouverture sur la totalité qui engendre le sentiment en tant qu'ouverture sur le bonheur. En retour c'est le sentiment qui intériorise la raison; il me révèle que la raison est ma raison, car par lui je m'approprie le bonheur" (1).

Kant nos puede explicitar más la unión entre felicidad y razón. Con la razón uno se apropia la felicidad en frase de Ricoeur, porque se descubre la "totalidad del objeto de la razón práctica pura" (2). Lo que decíamos antes, la razón descubre un objeto con totalidad, y así la felicidad encuentra aquello que la constituye, la totalidad. BIEN SUPREMO llama Kant a la "totalidad del objeto de la razón práctica pura" que, por sí, produce la felicidad. He aquí el texto de Kant, base de nuestra especulación: "Como razón práctica pura, busca en lo prácticamente condicionado (lo que se funda en inclinaciones y necesidades naturales) asimismo lo incondicionado, y precisamente no como motivo determinante de la voluntad, aunque éste se da también (en la ley moral), sino la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de BIEN SUPREMO" (3). El bien supremo es el objeto que posibilita la unión de razón y felicidad. Les da a los dos la base de totalidad.

De esta manera estaría también justificada nuestra afirmación anterior de invadir el campo de la filosofía, en el estudio de la felicidad a través del sentimiento. Así opina Kant: "Determinar prácticamente esta idea (el bien supremo), es decir, suficientemente para la

(1) H. 118

(2) KANT, (39) 116

(3) KANT, (39) 116



máxima de nuestra conducta racional, es la doctrina de la sabiduría, y ésta a su vez, como ciencia, es filosofía en la acepción en que los antiguos entendían esta palabra, pues para ellos era una indicación del concepto en que debe ponerse el bien supremo y del comportamiento para alcanzarlo" (1). Estamos haciendo labor de filósofos, la hace Ricoeur, en esta especulación sobre la falibilidad del hombre en la moderna versión del dualismo felicidad-placer.

Estas afirmaciones de Kant son recogidas por Ricoeur y probadas en el contexto de su especulación. El sentimiento, dice Ricoeur, está relacionado con términos propiamente filosóficos, con los términos de razón y ser. Porque el sentimiento tiene la virtualidad de personalizar la razón y demostrar, en su orden, la identidad de existencia y razón. "Le sentiment révèle l'identité de l'existence et de la raison, il personnalise la raison" (2). Y todavía se puede profundizar más en este aspecto.

El sentimiento nos instruye sobre la pertenencia de la existencia al ser: "Le sentiment, c' est plus que l'identité de l'existence et de la raison dans la personne, c' est l'appartenance même de l'existence à l'être dont la raison est la pensée" (3). "Le sentiment atteste que, quel que soit l'être, nous en sommes" (4). Por esta pertenencia al ser podemos explicar los sentimientos espirituales de que hablábamos antes.

(1) KANT, (39) 116. (El paréntesis es nuestro).

(2) H. 118

(3) H. 119

(4) H. 119

Los sentimientos espirituales los describimos por nuestra pertenencia al ser y nos aleccionan sobre la infinitud de la vida efectiva en esta parte de los sentimientos, que contrasta con la finitud del sentimiento en el placer. "Ce sentiment fondamental, ces Eros par quoi nous sommes dans l'être, se spécifie dans una diversité de sentiments d'appartenance qui en sont en quelque sorte la achématisation; ces sentiments, dits "spirituels", ne sont plus susceptibles d'aucune satisfaction finie; ils constituent le pôle d'infinitude de toute notre vie affective" (1). Los sentimientos espirituales los podemos considerar divididos en la participación a "des "Nous" y la participación a "des "idées". Así Ricoeur: "Cette schématisation se fait dans deux directions, celle de la participation interhumaine à des "Nous", celle de la participation à des tâches, à des oeuvres suprapersonnelles qui sont des "Idées" (2). Por dos lugares nosotros nos encontramos engarzados, por medio del sentimiento, a lo que forma el fondo de la vida.

Según adelantábamos antes, nuestra vida afectiva, en esta parte que estudiamos, apunta a la infinitud. Ricoeur lo prueba con estas palabras: "L'infinitude du sentiment se manifeste en ceci que nulle communauté historique organisée, nulle économie, nulle politique, nulle culture humaine, ne peuvent épuiser cette exigence d'une totalisation des personnes, d'un Royaume dans lequel nous sommes pourtant et "dans lequel seul nous sommes capables de continuer notre existence"; ce schéma interhumain de l'être se ramifie lui-

(1) H. 119

(2) H. 119

même dans les formes d'accueil au plus lointain et dans l'affinité pour le proche" (1). Y este juego no lo realiza sólo nuestra participación al "Nous": "C'est toujours une Idée qui donne un horizon de sens à la croissance d'un "nous" et d'une "amitié"; cette participation aimante aux idées est par excellence sentiment noétique ou spiritual" (2). Con lo que quedan definidos los sentimientos espirituales y su ámbito.

La psicología y la filosofía moderna, prácticamente en la línea de los griegos cuando hablan de placer-felicidad, habla, según decía Ricoeur, de sentimientos espirituales y ontológicos. Ya hemos expuesto los espirituales, nos quedan los ontológicos, para cuya exposición nos puede ayudar el concepto antes mencionado de la "schématisation": "La même idée de achématisation du sentiment permet peut-être aussi de rendre compte de sentiments à portée ontologique qui ne se placent pourtant pas sous le signe de l'appartenance aux "Idées" ou de l'appartenance à un "Nous". (3). Las características de estos sentimientos son las de ser informes y atmosféricos: "Ce sont des sentiments proprement informes, des tonalités, des Stimmungen, des sentiments atmosphériques, a-t-on dit aussi" (4). Los que cita Ricoeur están todos en la línea de la felicidad, y, por su extensión ontológica, participan del concepto de infinitud que desproporciona con el de finitud de los sentimientos del deseo. "Nous venons d'en nommer quelques-uns, à l'occasion de la typologie du bonheur: jouissance, joie, exultation, méréenité" (5).

(1) H. 119

(2) H. 120

(3) H. 121

(4) H. 121

(5) H. 121

Su función es de complementariedad o de "contrapartida" de los sentimientos esquematizados.

"Leur signification profonde apparaît peut-être en relation aux sentiments "schématisés"; ils sont comme la contrapartie de cette schématisation; par leur caractère informe ils désignent le sentiment fondamental dont les sentiments déterminés sont les schémas, à savoir l'ouverture même de l'homme à l'être" (1). Spinoza, en su definición general de los sentimientos, nos parece coincidir con Ricoeur que define los sentimientos, llamados ontológicos, como "l'ouverture même de l'homme à l'être" (2). Spinoza insiste en el impulso o fuerza del espíritu, movido por el sentimiento, que le lleva a existir, le lleva a ser. Para Spinoza el sentimiento es el impulso para salir de lo anterior y existir o ser en una, podríamos decir, nueva modalidad. "Le sentiment qu'on appelle la passivité (pathema) de l'âme est une idée confuse, par laquelle l'esprit affirme une force (vim) d'exister de son corps ou d'une partie du corps, plus grande ou plus petite qu'auparavant; cette force étant donnée, l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre" (3). El sentimiento abre al hombre al ser, pues le impulsa a pensar en una determinada dirección y no en otra. El cuerpo o una parte de su cuerpo salta y existe; es.

Con el aspecto de "passivité (pathema) de l'âme" (4) incrustado por Spinoza en la definición general de los sentimientos se explicaría, igualmente, el sentimiento como abertura del hombre al ser. "Nous

(1) H. 121

(2) H. 121

(3) SPINOZA (68) 234

(4) SPINOZA (68) 234

sommes passifs (patimur) dans le mesure où nous sommes une partie de la Nature qui ne peut être conçue par soi, sans autres parties- (1). Por el sentimiento el hombre se siente positividad en cuanto una parte de la naturaleza, un ser, no puede ni concebirse sin la abertura y el contacto con las otras partes o seres de la naturaleza.

Definiendo el deseo, uno de los sentimientos descritos por Spinoza, puede igualmente apreciarse el sentimiento como abertura al ser, en este caso el ser de la acción. "Le désir (cupiditas) est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminé, par une quelconque affection d'elle-même, a faire quelque chose" (2). También para Spinoza el sentimiento nos abre al ser. Estamos ante los sentimientos ontológicos de Ricoeur.

Por esta abertura y consonancia para el ser queda definitivamente definido el ámbito del sentimiento en la vida del hombre, y la desproporción sustancial a que se someterá dado que le afecta de forma tan determinante: "Le comble du sentiment d'appartenance à l'être celui où ce qui est le plus détaché de notre fond vital -ce qui est absolu, a sens fort du mot- devient le coeur de notre coeur" (3). Una desproporción en el corazón de las cosas afectará a todo el edificio.

La existencia de la Angustia y la Beatitud, de sentimientos positivo y negativo parecería oponerse al sentimiento ontológico como tal. Se pregunta Ricoeur: "Objectera-t-on en dernier appel, que le sentiment ontologique se supprime lui-même en se divisant en négatif et positif?

(1) SPINOZA (68) 234

(2) SPINOZA (68) 214

(3) H. 122

La contrariété de l' Angoise et de la Béatitude ne plaide-t-elle pas contre l' idée même de sentiment ontologique? (1). La respuesta del autor es la siguiente: "La joie spirituelle, l' Amour intellectuel, la Béatitude dont parlent Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, désignent, sous des noms divers et dans des contextes philosophiques différents, la seule "tonalité" affective digne d' être nommée ontologique; l' angoise n' en est que l' envers d' absence et de distance" (2).

El estudio de la mayoría de los autores citados por Ricoeur nos autoriza a decir que los sentimientos de Alegría espiritual, de Amor intelectual y de Beatitud, son concebidos por ellos como "la seule "tonalité" affective digne d' être nommée ontologique" (3). Con lo que probaría su existencia como tal en esta tradición filosófica.

Descartes nos habla en dos lugares, dentro de otros varios, de su comprensión del amor, y allí nos aparece la tonalidad ontológica. "Pero cuando una cosa, afirma Descartes, se presente como buena a nuestro criterio, es decir, como siéndonos conveniente, esto nos hace sentir por ella amor..." (4). "El amor, dice en otro lugar, es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus, que le incita a unirse de voluntad a los objetos que parecen serle convenientes" (5). En uno y otro caso "lo conveniente" despierta una tendencia a unirse con el objeto así considerado. Consiguientemente en el hombre se conjuga y se actualiza la abertura al ser, la tonalidad afectiva ontológica.

(1) H. 122

(2) H. 122

(3) H. 122

(4) DESCARTES (9) 41

(5) DESCARTES (9) 51

La misma connotación ontológica vería Descartes en su definición de la alegría puramente intelectual, "que viene a el alma por la sola acción del alma, y que se puede decir es una agradable emoción excitada en ella misma, en la que consiste el gozo que tiene del bien que su entendimiento le representa como suyo" (1). Por el bien se llena el alma y adquiere como si fuese un nuevo ser.

Así interpretamos nosotros la concepción de Descartes sobre la alegría para que aparezca, de algún modo, su tonalidad ontológica. Pero resulta que Bergson piensa lo mismo. Para él "la joie", la alegría, viene de la creación. Juntando a Descartes y Bergson, aunque ya sabemos, en afirmación de Ricoeur, que se mueven en contextos diferentes, tenemos que el bien en el alma es algo nuevo, una creación, y una creación produce la alegría. Así Bergson: "Où il y a joie, el y a creation: plus riche est la création, plus profonde est la joie" (2). La alegría aparece en unión con la creación, con el nuevo ser. La vida sigue viviendo, la vida progresa, el ser es un continuo fluir que alegra. "La joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire: toute grande joie a un accent triomphal" (3). Por la alegría el hombre tiene el sentimiento del ser; algo viene de nuevo. "Ce qu'il goûte de joie vraie est le sentiment d'avoir monté une entreprise qui marche, d'avoir appelé quelque chose à la vie" (4). En otro lugar Bergson nos indica el aspecto de extrañeza delante del ser. La alegría se vive

- (1) DESCARTES (9) 58-59
- (2) BERGSON, (2) 832
- (3) BERGSON (2) 832
- (4) BERGSON (2) 832.

en un momento especialísimo en que uno se extraña del ser: "En fin, dans la joie extrême, nos perceptions et nos souvenirs acquièrent une indéfinissable qualité, comparable à une chaleur ou à une lumière, et si nouvelle, qu'à certains moments, en faisant retour sur nous-mêmes, nous éprouvons comme un étonnement d'être" (1). En Bergson, pues, "la joie", lo mismo que en Descartes y en Ricoeur, reviste tonalidad afectiva ontológica.

El sentido de tránsito a un nuevo ser y su contenido ontológico, también aparecería en la definición de alegría de Spinoza: "La joie est la passage de l'homme d'une moindre a une plus grande perfection" (2). Y en otro lugar dice "plus nous sommes affectés d'une plus grande joie, plus nous passons a une perfection plus grande" (3). En el paso, en la adquisición ve Spinoza lo fundamental de la joie: "Je dis passage (transitionem). Car la joie n'est pas la perfection elle-même. Si, en effet, l'homme naissait avec la perfection à laquelle il parvient (transit), il la posséderait sans sentiment de joie" (4). Encuentro de una perfección mayor en eso consiste la alegría para Spinoza. Juega, igualmente, lo ontológico.

La importancia de lo ontológico en la alegría, según Spinoza, aparece con mayor precisión si consideramos lo que entiende por perfección, en cuanto que "la joie" es, para el autor, "le passage de l'homme d'une moindre a une plus grande perfection" (5). "Par perfec

- (1) BERGSON (2) 11
- (2) SPINOZA(68) 215
- (3) SPINOZA(68) 289-290
- (4) SPINOZA(68) 215
- (5) SPINOZA(68) 215



tion en général, dice Spinoza, j'entendrait, comme je l'ai dit, la réalité, c'est-à-dire l'essence d'une chose quelconque en tant qu'elle existe et produit un effet d'une certaine façon, sans tenir compte de sa durée" (1). Uniendo las dos partes del pensamiento de Spinoza se esclarece más la tonalidad ontológica de la alegría. Siente la alegría el hombre por haber pasado a una mayor perfección; porque ha adquirido una realidad, una esencia "en tant qu'elle existe" (2).

La prueba del valor ontológico de la "joie" en Spinoza nos lo facilita el mismo valor del amor, debido a su concepción de éste: "L'amour (selon le paragraphe 6 des définitions des sentiments) est la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure; donc la sensation agréable (selon la scolie de la proposition 11, partie III) qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure est l'amour" (3). El amor, en Spinoza, tiene connotación ontológica, como lo puede tener la alegría en las circunstancias expuestas.

Podemos pues, seguir hablando de sentimiento ontológico, sabiendo que este está definido no sólo por la presencia; también entran en su constitución la ausencia y la distancia de lo que le constituye.

Por otra parte, esta especie de ambivalencia del sentimiento es la base de la gran desproporción del sentimiento: "Que l'homme soit capable de Joie, de joie par l'angoisse et à travers l'angoisse, c'est là le principe radical de toute "disporportion" dans la dimension du sentiment et la source de la fragilité affective de l'homme (4).

(1) SPINOZA (68) 242

(2) SPINOZA (68) 242

(3) SPINOZA (68) 287

(4) H. 122

El mismo sentimiento, para ser el mismo, ha de estar penetrado de la angustia como camino al Gozo.

Hasta aquí Ricoeur, convencido de la desproporción que anida en el sentimiento, le ha dado carta de naturaleza en su Antropología-fenomenológica de la falibilidad. Su discurso se ha hecho partiendo de "ἐνὶ θυμῷ καὶ ἐκ παρὸς" "pour comprendre l'amplitude du sentiment à l'image de celle de la raison" (1). Ahora nos queda el estudio del "moyen terme", *θυμός*, "afin de comprendre la fragilité de l'homme tout entier par celle du sentiment" (2).

#### B.c. Las pasiones según Kant y el *θυμός*

Hemos dejado expuesto en lo que precede la no coincidencia entre los conceptos del placer y de la felicidad. Entre ellos se tiene que hablar de desproporción: "La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du conflit" (3). En la categoría del conocer, y en concreto en la objetivación del conocer, no nos aparecía la fragilidad en cuanto conflicto. "Seul en affect le sentiment peut révéler la fragilité comme conflit" (4). Consigue lo que la objetividad no puede y lo conseguir de una manera, que expresa Ricoeur así: "En intériorisant la dualité qui fait notre humanité il la dramatise en conflit; avec lui la dualité polémique de la subjectivité répond à la synthèse

(1) H. 108

(2) H. 108

(3) H. 122

(4) H. 122

solide de l'objectivité" (1). Estamos, por tanto, descubriendo una forma importante del conflicto y la desproporción humana. Para ello Ricoeur quiere recorrer la historia y la cultura del hombre con el objeto de descubrir "l'innocence de la difference" y la "préférence" orgueilleuse et meurtrière: "Il faut donc creuser, forer sous les "passions qui, dans la vie historique et culturelle de l'homme, masquent l'innocence de la "différence" sous le couvert de la "préférence" orgueilleuse et meurtrière" (2).

"Cette tâche n'est pas aisée; les anciens Traité des Passions ont entièrement ignoré ce problème" (3). Los de tipo tomista y cartesiano "se tiennent délibérément dans la dimension du désir à terminaison finie et ne rencontrent qu'occasionnellement l'affrontement de deux affectivités" (4). Ignoran entonces la forma como Ricoeur ha planteado el problema. "La dialectique affective n'étant pas leur objet principal, ils ont manqué le problème de l'intermédiaire, du *thymos*" (5). Ni Descartes ni el tomismo pueden ayudar a la comprensión del *thymos*.

El estudio de las pasiones en la Antropología de Kant sí puede ilustrar nos sobre el *thymos*: "C'est donc du côté de passions essentielles et non accidentellement interhumaines sociales, culturelles, qu'il faut chercher l'illustration du *thymos*". (6).

(1) H. 123

(2) H. 124

(3) H. 124

(4) H. 124

(5) H. 124

(6) H. 127; Y al mismo tiempo nos ilustra sobre el tema de la tesis, pues "ce monde des passions", precisa en otro lugar Ricoeur "Représente une péripétie tout à fait nouvelle du volontaire et de l'involontaire, à savoir la culpabilité, en Dictionnaire de l'Éthique et de l'Épistémologie... p. 22.

Las pasiones descritas por Kant caen directamente en el estudio hecho por Ricoeur; a la afectividad humana se la considera distinta de la animal: "L'Anthropologie du Kant va plus loin à cet égard que les Traité des passions; la trilogie des passions de possession (Habsucht de domination (Herrschaft), d'honneur (Ehrensucht) est d'emblée une trilogie de passions humaines; d'emblée elle requiert des situations typiques d'un milieu de culture et d'une histoire humaine; d'emblée aussi est contestée la validité d'un schéma indifféremment animal ou humain de l'affectivité" (1). Ricoeur acepta esta manera de concebir las pasiones.

Las pasiones kantianas de que habla Ricoeur son las de "segundo género". Kant distingue las pasiones "de la inclinación natural" y las que proceden de "la cultura del hombre". "Dívidense, dice Kant, en las pasiones de la inclinación natural (innata), y las de la inclinación procedente de la "cultura del hombre (adquirida)" (2). Las primeras hacen presa del hombre por el hecho de serlo. En las segundas se requiere una colaboración y actividad por su parte. "Las pasiones del PRIMER género, continúa Kant, son la inclinación a la libertad y la inclinación sexual, ambas unidas con la emoción. Las del SEGUNDO género son el afán de honores, el afán de dominación y el afán de poseer, que no van unidos a la impetuosidad de una emoción, sino a la perseverancia de una máxima dirigida a ciertos fines" (3). Las pasiones de segundo género en que basa Ricoeur su especulación, le sirven para la argumentación que está haciendo, porque ya se ve al hombre desproporcionándose al seguir una máxima

(1) H. 127

(2) KANT (36) 164

(3) KANT (36) 164-165

que el mismo pervierte.

En efecto, el hombre seguidor de estas pasiones de segundo género, pretende "estar en posesión de los demás como si fuesen meros instrumentos de la propia voluntad" (1). Actitud no compaginable con la ley moral que manda, según Kant, mirar a las personas como fine y no como medios o instrumentos. Por eso, prosigue Kant, "no es maravilla que la aspiración a semejante poder tener influencia sobre los demás se convierta en pasión" (2). Se sirve el hombre de "un triple instrumento: los honores, el mando y el dinero" (3), y utiliza a sus semejantes "para los propios designios" (4). En esto consiste la pasión de segundo género.

Con estos precedentes Ricoeur detecta el carácter decaído y desgarrado de la pasión en Kant: "En partant au contraire de passions spécifiquement humaines, Kant se place d'emblée en face des figures déchues de l'affectivité humaine; le Sucht de chacune de ces passions exprime la modalité d'aberration, de délire, sous laquelle elles entrent dans l'histoire" (5). Las pasiones son formas de la afectividad pero caídas y desgarradas. Es un lugar de ruptura de la afectividad, de desproporcionarse el ser del hombre.

(1) KANT (36) 168.

(2) KANT (36) 168.

(3) KANT (36) 168.

(4) KANT (36) 168.

(5) H. 127. Las pasiones en este contexto kantiano, dice Ricoeur, mostrarán un aspecto de aberración. "Una catastrophe de la communication" las llama en otro lugar: "Les passions surgissent dans l'innocence du respect comme une catastrophe de la communication" en Sympathie et respect. Phenomenologie et éthique de la seconde personne, en Revue de métaphysique et de morale 59 (1954) 393.

Lo que Ricoeur llama "figures déchues de l'affectivité humaine" refiriéndose a las pasiones kantianas de segundo género, lo describe así Kant: "Sin duda que aquí el hombre se torna el juguete de sus propias inclinaciones, y con el empleo de tales medios falla su fin último (1). Queriendo el hombre dar una determinada salida a su afectividad, se cierra el camino, porque no se está dirigiendo por la razón sino por la propia inclinación. Su pretensión efectiva estaba en influir sobre los demás. La realidad no responde a la pretensión que se quiere alcanzar por la pasión.

En vez de buscar una salida válida a las pretensiones de su efectividad, el medio usado demuestra desproporción y flaqueza con respecto a la finalidad buscada. El toma el camino de la pasión en lugar del de la razón. "Las pasiones, en general, por vehementes que puedan ser como resortes sensibles, son puras flaquezas por respecto a aquello que la razón prescribe al hombre" (2). Se piensa poder tener influencia sobre los demás a través de medios pasionales para instrumentalizarles, y la realidad de cada medio demuestra su inadecuación para conseguirlo: "El afán de honores es aquella flaqueza de los hombres a causa de la cual se puede tener influencia sobre ellos por medio de su opinión; el afán de dominación, por medio de su temor, y el afán de poseer, por medio de su propio interés" (3).

Después expondremos el pensamiento de Ricoeur que nos ilustrará sobre esta flaqueza de la pasión. La desproporción interna de cada una de ellas le someterán al hombre a un proceso excesivamente

(1) KANT (36) 168-169

(2) KANT (36) 169

(3) KANT (36) 169

difícil que le hará sentirse caído y desgarrado. Lejos de conseguir lo que pretendía. Le servirá de nueva experiencia de su fragilidad.

Por eso una vez admitido el "point d'une pragmatique" en la descripción de las "figures déchues" de las pasiones, precisa que "une anthropologie philosophique doit être plus exigeante; elle doit procéder à la restauration de l'originnaire qui est à la racine du déchu" (1). Con esta exigencia en el método se pretende ir más allá de las consecuencias del "dechu" e investigar la parte humanitaria y de formación del "soi" que supone la pasión en su origen: "Il faut retrouver, derrière ce triple Sucht, un Suchen authentique, derrière la "pour suite" passionnelle, la "requête" d'humanité, la quête non plus folle et serve, mais constitutive de la praxis humaine et du Soi humain" (2). El análisis para conseguir este logro, debe dirigirse, en primer lugar, a lo original.

"A partir de ces requêtes originaires" (3), el estudio de las "pasiones" nos da un "écart, déviation, déchéance" (4) de ese primitivo estado. "Cette compréhension de l'originnaire d'abord, du déchu ensuite, à partir et par le moyen de l'originnaire, requiert sans doute une espèce d'imagination, l'imagination de l'innocence, l'imagination d'un "regne" où les requêtes d'avoir, de pouvoir et de valoir ne seraient pas ce qu'elles sont en fait" (5). Habla Ricoeur de imaginación en el sentido de la "Variation imaginative" (6) de Husserl.

(1) H. 127

(2) H. 127

(3) H. 128

(4) H. 128

(5) H. 128

(6) H. 128

La posibilidad de este análisis de lo que son, originalmente, las "requêtes" de tener, poder y valer, lo prueba Ricoeur porque estas "requêtes" pueden reducirse a las correspondientes de la objetividad: "Il est possible de comprendre ce que serait une requête non-passionnelle d'avoir, de pouvoir, de valoir, en rapportant ces instances affectives successives à des dimensions correspondantes de l'objectivité" (1). Puesto que hablamos de sentimientos y de su objetividad, podemos conseguir nuestro intento describiendo y enumerando los aspectos de la objetividad interiorizados en los sentimientos del tener, poder y valer que, en su forma "déchu", dan origen a las pasiones: "Si le sentiment révèle mon adhérence et mon inhérence à des aspects du monde que je m'oppose plus comme des objets, il faut montrer quels sont les aspects nouveaux d'objectivité qui s'intériorisent dans les sentiments d'avoir, de pouvoir et de valoir" (2). Además de estas nuevas relaciones que, en el sentimiento, se establecen con las cosas, también se establecen relaciones nuevas con respecto al otro en el orden económico, político y cultural: "Il faut donc spécifier et articuler la relation du Soi à un autre Soi par le moyen de l'objectivité qui s'édifie sur les thèmes de l'avoir, du pouvoir et du valoir" (3).

Los sentimientos relativos a l'avoir comienza a exponerlos así Ricoeur: "C'est en refluant de l'objet, comme objet économique, vers l'affectivité correspondante que l'on peut alors faire apparaître la nouveauté des "sentiments" qui s'attachent à l'avoir" (4). El objeto

(1) H. 128

(2) H. 128-129

(3) H. 129

(4) H. 130



considerado como disponible para mi "suscite tout le cycle des sentiments relatifs à l'acquisition, à l'appropriation, à la possession, à la conservation" (1). Esto lleva consigo un doble aspecto: dominio y dependencia: "Par ce sentiment j'éprouve à la fois <sup>ma?</sup> maîtrise sur l'avoir dont je peux disposer et ma dépendance à l'égard de ce qui est autre que moi et dont je me rends tributaire; j'en dispose en tant que j'en dépends" (2). Así serían las características del sentimiento originariamente.

La posible pasión o perversión de este sentimiento tiene origen en la fenomenología que acabamos de describir: "L'altérité du mien, qui est la faille entre la moi et la mien, est faite de cette menace de perdre ce que j'ai et que j'ai aussi longtemps que je ratiens; la possession est ainsi l'ensemble des forces qui résistent à la perte" (3). Con la pasión y la anterior exposición original, queda descrito el sentimiento del tener.

Las relaciones de poder nos introducen en otro aspecto del sentimiento: "La seconde racine de l'affirmation de soi, celle qui se pervertit en Herrchsucht, est liée à une nouvelle situation de l'homme, son existence dans des relations de puissance" (4). Están muy unidas las relaciones del hombre en el tener y en el poder, pero tienen un matiz diferencial. "Cette relation de l'homme au pouvoir est irréductible à la précédente, bien qu'elle soit partiellement impliquée par elle. Le <sup>(u)</sup>pouvoir de l'homme sur l'homme est même doublement

(1) H. 130

(2) H. 130

(3) H. 130-131

(4) H. 132

impliqué dans la relation de l' homme à l'avoir: en un sens technologique d' abord, en un sens économique et social ensuite" (1). Las relaciones de poder, con un específico elemento peculiar, entran en el hombre en su actividad de trabajo: "Le travail met en jeu des relations de pouvoir de l' homme sur l'homme a l' occasion des relations de force entre l' homme et la nature" (2). En el esfuerzo del trabajo la naturaleza se vuelve fuerzas que el hombre trata de vencer: "Par le travail en effet, l' existence humaine prend l' aspect d'une entreprise rationnellement organisée de lutte contre la nature qui fait apparaître la nature comme un réceptacle de forces à vaincre" (3).

Y así nace la pasión de la dominación de este hombre convertido en una fuerza en medio de las fuerzas del mundo: "L'installation de l' homme parmi les choses est un phénomène de domination, qui fait de l'homme une force qui se soumet des forces. Or, la force de travail de l'homme figure elle-même parmi les forces à soumettre" (4). En esta dialéctica se desarrolla la pasión de la "domination".

En lo que se refiere a la parte perversa del poder se puede ver en el poder político y en lo "dechu" del poder violento: "En fait, certes, le pouvoir politique apparaît lié au mal -une première fois parce qu' il n' apporte un remède aux passions que par le moyen de sa violence corrective, ainsi que l'ont vu toutes les philosophies pessimistes de l'individu, de Platon à Rousseau, Kant et Hegel, et une seconde fois parce qu'il est lui-même déjà déchu en tant que pouvoir violent" (5). Con esta posibilidad perversa o pasional considera descrito Ri-

(1) H. 132

(2) H. 132

(3) H. 132

(4) H. 132

(5) H. 136

coeur el sentimiento de poder.

El tercer sentimiento considerado por Ricoeur según Kant es el honor: "Derrière la troisième passion selon l'anthropologie kantienne, la passion "d'honneur," de gloire, se tient une requête plus originaire qu'elle, la requête de valoir dans l'opinion d'autrui, la requête d'estime" (1). La pasión de este sentimiento se encarna en la misma fragilidad de la estima: "Mais la fragilité de cette existence tant que reconnue c'est que "l'estime" qui la consacre soit seulement "opinion", que la  $\tau\iota\mu\eta$  soit  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  ; il y a là la menace d'une existence en reflet et quasi-fantomatique; cette possibilité de n'être plus qu'une phrase d'autrui, cette dépendance à la fragile opinion, sont précisément l'occasion des passions de la gloire qui greffent leur vanité sur la fragilité de l'estime en tant qu'opinion"(2). Esta pasión se encuentra afectada de fragilidad en sí misma.

El sentimiento de valoración de que está afectado el honor, es una creencia. Lo razona así Ricoeur: "C'est parce que la relation à soi est une relation à autrui intériorisée que l'opinion, la croyance en sont l'âme; la valeur n'est ni vue ni sue, mais crue. Je crois que je vaudrais aux yeux d'un autre qui approuve mon existence; à la limite cet autre est moi-même. Cette croyance -cette créance, ce crédit-, en tant que j'en suis affecté, constitue le sentiment même de ma valeur. Cette affection appréciative, cette appréciation affectante, est la plus haut point auquel puisse s'élever la conscience de

(1) H. 136

(2) H. 137

soi dans le *θυμός* ". (1). En esta última consideración del sentimiento vemos como juega, en su más pura expresión, el *θυμός* .

Las desviaciones y perversiones de este sentimiento vienen solas, por su misma constitución. Por basarse en una creencia existe la posibilidad del fingimiento, de la pretensión, de la protesta, etc: "Une estime vécue dans une croyance, c'est ce qui, plus que tout, peut errer: parce qu'elle est crue, la valeur du moi peut être feinte, alléguée, prétendue; elle peut aussi être méconnue, contestée et protestée; est aussi méprisée, rebaisée, ravalée, humiliée (2). La falta de aprecio y desconocimiento hace funcionar en el despreciado una serie de mecanismos: "Agressivité, représailles, ressentiment, vengeance" (3). Tanto la agresividad, como las represalias, etc, son todas ellas perversiones igualmente. Las perversiones morales de este sentimiento se basan en su forma de creencia: "Ce qui est cru est présumé; et la présomption du présumé peut devancer la présomption du présomptueux" (4). De todas las maneras no se salta fácilmente de la posibilidad al hecho: "De l'estime de soi à la vaine gloire il y a toute la distance qui sépare la possibilité du mal et l'événement du mal" (5). Como en las otras dos consideraciones anteriores sobre el tener y el poder, en el del honor es "le sentiment originaire qui rend possible la pathologie en tous les sens de ce mot" (6).

(1) H. 140

(2) H. 141

(3) H. 141

(4) H. 141

(5) H. 141

(6) H. 141

B.d. El carácter de indefinido, de mediación y de "mixte"  
del *θυμός*.

Dijimos que afectaba a la comprensión del sentimiento de culpabilidad la idea de la falibilidad. Ricoeur nos puso en la ruta de esclarecer la falibilidad por medio de la desproporción. Todo el trabajo de nuestra investigación hasta este momento ha sido una aproximación a la desproporción para descubrir la falibilidad.

Con objeto de que el análisis fuese filosófico Ricoeur, y nosotros de su mano, hemos recorrido los distintos lugares de la desproporción estudiándolos según las categorías antropológicas del "conocer", el "hacer" y el "sentir". En el orden afectivo la desproporción que hemos obtenido en el análisis por medio del conocer, el hacer y el sentir, Ricoeur la llama fragilidad: "Le fragilité est le nom que prend, dans l'ordre affectif la "disproportion" dont nous poursuivons l'exégèse à travers le connaître, l'agir et le sentir" (1). Hasta ahora Ricoeur ha estudiado la fragilidad o "dualité humaine du sentiment" (2). En la dualidad bien marcada del "désir vital" y del "désir intellectuel" en sus terminaciones "du plaisir et du bonheur" (3). Esta manera de razonar hasta el presente le sirve de modelo para lo sucesivo.

El placer y la felicidad "plaisir et bonheur", la dualidad del sentimiento lo estudia ahora en otras terminaciones, las requêtes "thimiques" del tener, el poder y el valer: "Si l'ἐπιθυμία et l'ἐπὶ se dédoublent à la

(1) H. 142

(2) H. 142

(3) H. 142

manière de deux styles d'achèvement, c' est dans le mode de terminaison et d'achèvement des requêtes "thymiques" -avoir, pouvoir, valoir- qu' il faut maintenant rechercher ce disparate du plaisir et du bonheur"

(1). Quiere ahora Ricoeur estudiar la posibilidad de que las tres "requêtes" puedan seguir manifestando la dualidad del placer y de la felicidad. En este caso, y mediante las tres "requêtes" del tener, poder y valer, seguiremos constatando la desproporción, el carácter intermediario, la no coincidencia del hombre consigo mismo, en una palabra, toda la fenomenología de la falibilidad.

Ricoeur pinta al "Soi" con una serie de mecanismos por los que tiende a una realización o acabamiento. En este momento de su pensamiento pone el autor las tres "requêtes" de que venimos hablando como realización del Soi. A pesar de todo ello, el *ouvrier*, el corazón continúa inquietándose, sigue coincidiendo consigo o sometiendo al hombre a una dinámica que le lleva a no coincidir consigo: "Il est remarquable que le Soi n' est jamais assuré: la triple requête dans laquelle il se cherche lui-même n' est jamais achevée; alors que le plaisir est une espèce de repos provisoire, comme l'avait si fortement établi Aristote, et que le bonheur serait par excellence un repos qui dure, le *ouvrier* est inquiet. Pour autant que le "cœur" c' est le , le cœur est essentiellement ce qui en moi est inquiet" (2).

Cada una de las "requêtes" someten al hombre a un estado de inquietud constante. El tener le hace preguntar al hombre constantemente:

(1) H. 142

(2) H. 142

"Quand aurait-je assez?" (1). El poder le inquieta con la siguiente pregunta: "Quand mon autorité sera-t-elle assez assise?" (2). Por el honor y el valor el hombre se habla en constante pregunta: "Quand serai-je assez apprécié, reconnu?" (3). De esta manera también por las tres "requêtes" de tener, poder y valer, el hombre sigue sintiéndose desproporcionado y sin posibilidad de coincidir consigo mismo: "Entre la finitude du plaisir, qui clôt un acte bien delimité et le sceau de son repos, et l'infini du bonheur, le divin glisse un indefini et, avec lui, la manie qui s'attache à une poursuite sans fin" (4). En la situación de las "requêtes" el divin ocupa, igualmente, un lugar intermedio entre la finitud e infinitud, y el promueve un movimiento en lo indefinido; así el hombre que querría terminarse y perfeccionarse por el tener, el poder y el valer, está irremisiblemente impulsado a seguir en busca de su acabamiento.

Las acciones del hombre se hallan transpasadas por el movimiento indefinido: "Toute l'action humaine porte la marque de cet indéfini; le divin bouleverse la structure des actes de niveau vital caractérisés par un cycle de manque ou d'évitement, de douleur, de mise en route, d'accomplissement, de plaisir ou de douleur" (5).

El divin, en esta tesitura, aparece dando al hombre una estructura paradójica y violenta en sí misma. Pues el mismo concepto de saciedad queda enmarcado en una saciedad, consideremósla insaciada: "Les critères de "satiété" qui seuls permettraient de donner un sens rigoureux

(1) H. 142

(2) H. 142

(3) H. 142

(4) H. 142

(5) H. 142

À l'idée de régulation affective ne peuvent plus être administrés" (1). Y debe permanecer saciedad insaciada por la misma estructura indefinida del *avoir* condicionada por las tres "requêtes": "La "satiété" serait atteinte si toutes les tensions pouvaient être saturées sans reste. L'action, en tant qu'elle se déroule sous le signe des trois requêtes fondamentales de l'être-soi, est par principe un mouvement perpétuel" (2). Y así las acciones pasan a preparar el camino para que podamos hablar de la falibilidad que, según este análisis, no coincide consigo y así se encuentra en movimiento continuo.

Las acciones, por lo tanto, no pueden cada una de ellas llegar a su término y acabar su impulso: "Aucune action n'est plus terminale" (3). En cada una de sus relaciones operativas el hombre deja claro su desproporción y falibilidad por demostrar que él es un ser intermedio: "Toutes les actions sont devenues étrangement intermédiaires" (4). Parecía que el "être-moi" se iba a realizar por tres "requêtes" tan fundamentales y definitivas como tener, poder y valer, y resulta "étrangement", que estas acciones la dejan a mitad de camino.

El problema de la "desiderabilité a que se reduce la temática de "plaisir-bonheur", en el contexto presente de las tres requêtes queda definido por: "Un fond de desiderabilité non saturée; nous avons de mouvement pour aller plus loin" (5). A ello contribuyen los deseos de las "requêtes" fundamentales que imprimen a la "desiderabilité" su propia dinámica.

(1) H. 142

(2) H. 143

(3) H. 143

(4) H. 143

(5) H. 143



"La nouveauté des désirs d'avoir, de pouvoir et de valoir, c'est qu'ils ont un terme indéterminé; le désir du désir est sans fin. Une situation proprement humaine naît des qu'un désir quelconque est traversé par ce désir du désir" (1). Y, aunque pueda parecer una cosa rara, los medios no van de acuerdo con los fines. A mayor disponibilidad de los medios para conseguir los imperativos del deseo no corresponde una precisión en los fines. Ahí radica el auténtico sentido de inseguridad del hombre del *θυμός*: "Ce contraste entre la technicité des moyens et l'indetermination des fins contribue à ce sentiment d'insecurité qui envahit les actions sans terme assignable" (2). Las acciones están marcadas de matiz indefinido por no tener término determinado.

El sentimiento de la acción indefinida está acompañado de una serie de sentimientos que forman el coraje: "Les sentiments de l'obstacle, l'espoir et la crainte, la timidité et l'audace, sont enrôlés au service du sentiment spécifique de l'action indéfinie: le courage, qui est la réaction seconde au succès et à l'échec; or le courage c'est un autre nom du *θυμός* ou du coeur" (3). Es una consecuencia lógica de lo indefinido del *θυμός*, que el mismo sea coraje relacionado con ese su aspecto indefinido.

Así la "fragilité du sentiment" se puede considerar concentrada "dans l'indéfinitude du *θυμός*" (4). A la fragilidad del sentimiento ha llamado de la siguiente manera: Estudia Ricoeur el sentimiento en relación con la objetivación que "tend à m'opposer un monde" (5). En

(1) H. 143

(2) H. 143

(3) H. 143-144

(4) H. 144

(5) H. 147

cambio "la fonction universelle du sentiment est de relier" (1). Al contrario de la objetivación el sentimiento se efectúa "Au-delà de la dualité du sujet et de l'object" (2). Pero el sentimiento, y precisamente por lo que pone de compenetración con las cosas, "suscite une nouvelle scission, de soi à soi" (3). "Il rend sensible la dualité de la raison et de la sensibilité" (4). Finalmente somete al yo a su verdadero conflicto: "Il distend le moi entre deux visées affectives fondamentales, celle de la vie organique qui s'achève dans la perfection instantanée du plaisir, celle de la vie spirituelle qui aspire à la totalité, à la perfection du bonheur" (5). Es la desproporción de que venimos hablando.

Igualmente que en el orden del conocimiento donde, como mediación, Ricoeur pone la imaginación transcendental, entre el placer y la felicidad, la misma desproporción exige mediación: "Cette disproportion du sentiment suscite une médiation nouvelle, celle du *bonheur*, du coeur" (6). Y la mediación nos introduce de lleno en la fragilidad del hombre: constantemente y de manera indefinida hay en el hombre "une requête affective": "Cette médiation se réfléchit en elle-même dans une requête affective indéfinie où s'attente la fragilité de l'être humain" (7). El esquema, en el análisis del sentimiento, somete al yo a dos proyectos afectivos, el del placer y el de la felicidad. Así se ve él sometido a la desproporción. La desproporción llama a la nueva mediación del *bonheur* y la mediación testimonia la fragilidad que, a su vez, producirá conflictos.

(1) H. 147

(2) H. 147

(3) H. 148

(4) H. 148

(5) H. 148

(6) H. 148

(7) H. 148

El conflicto hace así aparición en la vida humana, a la que le es con-natural, dada su constitución: "Il apparaît alors que le conflict tient à la constitution la plus originaire de l'homme" (1). Porque, desde que el hombre empieza a conocer, ya vive en dualidad: la del conocimiento la soluciona en la síntesis; la afectiva se somete a interiorización: "L'object est synthèse, le moi est conflict; la dualité humaine se dépasse intentionnellement dans la synthèse de l'object et s'intériorise affectivement dans le conflict de la subjectivité" (2). La constitución del hombre es, pues, naturalmente conflictiva.

El resto de los conflictos son posibles porque existe este primitivo conflicto de la interioridad: "Il reste que tous ces conflicts externes pourraient être intériorisés si un conflict latent de nous-même a nous-même ne les précédait, ne les recueillait et ne leur conférait la note d'intériorité qui est dès l'origine la sienne" (3). Todos los grandes conflictos del hombre radican en una desproporción primera: "Nul conflict entre nous-même et quelque instance susceptible de nous conférer une personnalité d'emprunt ne pourrait être introjeté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du *Bios* et du *Logos* dont notre "coeur" souffre le discord originaire" (4). Discordante consigo mismo, sin poder coincidir por el conflicto del placer y la felicidad, del *Bios* y del *Logos*, el hombre lleva en sí mismo la posibilidad de una "faillie".

La fragilidad del sentimiento la ha estudiado Ricoeur en la "indéfinitu-de du *Bonheur*": "La fragilité du sentiment, qui nous était apparue

(1) H. 148.

(2) H. 148

(3) H. 148

(4) H. 148

d'abord dans la distension du plaisir et du bonheur, s'est ainsi resumée dans le terme intermédiaire, dans l'infinitude de *divers*" (1). Pascal nos da este sentido de intermedio, "du milieu", enmarcando su pensamiento cuando habla del hombre en este aspecto en un contexto de desproporción; lo titula "Disproportion de l'homme"; está en el número 99 de sus "Pensées". Pascal no menciona el término *divers* sobre el que hace su argumentación Ricoeur. En el fondo, es lo mismo. Los dos autores están probando la desproporción del hombre, nuestro primer paso hacía la culpabilidad, y lo hacen por su situación de intermedio. Ricoeur lo centra en el corazón como núcleo de su argumento, y Pascal, sin hacer expresa referencia en este lugar, sitúa al hombre en la coyuntura de estar en medio.

Al hombre, según Pascal, le ha puesto la naturaleza entre dos abismos. Ocupa una situación intermedia: "Qui se considérera de la sorte s'affrayera de soi-même et se considérant soutenu des la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles et je croie que sa curiosité se changeant en admiration il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption" (2). El hombre es también intermedio, y desproporcionado por eso, por no poder conocer los extremos infinitos entre los que se encuentra. Aunque el conocimiento no pertenece a la esfera de lo cordial, Pascal pone en el hombre un deseo ardiente de solucionar la indeseable postura de no poder conocer los extremos entre los que se encuentra. Nuestro deseo sería superar la incómoda postura de no pisar tierra firme, sino estar en medio. Así habla Ricoeur de este fundamento cordial a que nos referimos: "Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une

(1) H. 144

(2) PASCAL (62) 116.

dernière base constante..." (1). En el deseo, en el corazón del hombre hay un intento de superar el ser medio, "mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes" (2).

En consecuencia constata lo que sucede: "Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté; notre raison est toujours decue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qu l'enferment et le fuient" (3). No puede salir de la situación que le mortifica, la de sentirse medio: "Une néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable.

Egalement -incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti.

Que fera(-t-) il donc sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin. Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini" (4). Esto en cuanto al conocimiento. El hombre está en el medio y no llega a los extremos. Viene a resumirlo Pascal de la siguiente manera: "Connaissons donc notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini" (5). En estas palabras la desproporción del hombre intermedio queda

(1) PASCAL (62) 119

(2) PASCAL (62) 119

(3) PASCAL (62) 119

(4) PASCAL (62) 116-117

(5) PASCAL (62) 118

patente.

Pero, según anticipábamos, el hombre es intermedio, es "le milieu" en todos los aspectos, en todas "nos puissances" una de las cuales, sin lugar a duda, es el corazón: "Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême, trop de bruit nous assourdit, trop de lumière ébluit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. J'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte 4 reste zéro. Les premiers principes ont trop d'evidence pour nous; trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique, et trop de bienfaits irritent. Nous voulons avoir de quoi surpasser la dette. Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse. Ubi multum antevenere pro gratia odium redditur. Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni le extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit; trop et trop peu d'instruction" (1). El puesto del hombre es "le milieu".

El hombre, en esta especulación, queda des proporcionado y frágil, por su carácter de "situé entre". Ahora "il faut aller plus aller plus loin: le *ôvμos* n'est pas seulement "situé entre" le vital et le spirituel; il est à leur egard le "mixte" (2). Este carácter de mixto lo estudia Ricoeur a continuación.

La fenomenología del *ôvμos* en cuanto "mixte" lo analiza Ricoeur en dos aspectos: "Le fragilité affective va donc s'exprimer dans les

(1) PASCAL (62) 118-119

(2) H. 144.

échanges entre d'une part les requêtes indéfinies du soi et les tensions cycliques, finies, de niveau vital et d'autre part entre ces mêmes requêtes thymiques et le désir du bonheur; c'est dans ces complexes endosmoses que s'exerce la "mediation" du *thymos* ". (1).

"Considerons d'abord les liaisons entre le vital et l'humain" (2). El instinto que hermana al hombre con el animal "est remanié, transmuté et porté à un niveau d'humanité par la triple requête qui nous fait hommes" (3). Es el caso de la sexualidad. "C'est pourquoi on y discerne toujours quelque note de possession, quelque nuance de domination et aussi une recherche de reconnaissance mutuelle" (4). Todo esto humanizado hace la "Riqueza de la sexualidad" (5), "dans ce jeu complexe du vital et de l'humain" (6). Las tensiones cíclicas, sometidas a las "requêtes indéfinies du soi" introducen nuevas proyecciones en la sexualidad: "Il en résulte que la satisfaction sexuelle ne peut plus être simplement plaisir physique; à travers le plaisir, au-delà du plaisir et parfois par le sacrifice du plaisir, l'être humain poursuit la satisfaction de requêtes qui surchargent" l'instinct" (7). La sexualidad ya no se reduce necesariamente al placer físico. El *thymos*, como mixto, introduce el carácter de indefinido a su estructura: "De l'indefini entre ainsi en lui, tandis qu'il s'humanise; de cyclique, l'instinct devient ouvert et sans fin" (8). Esta es la primera forma de considerar el "mixte" del *thymos*.

- (1) H. 144
- (2) H. 144
- (3) H. 144
- (4) H. 144
- (5) H. 144
- (6) H. 144
- (7) H. 144
- (8) H. 144

"Mais en même temps que le *bonheur* subit l'attraction du vital, il subit aussi celle du spirituel; un nouveau "mixte" se dessine ainsi, dans lequel il n'est pas illégitime de reconnaître la trame affective des grandes passions" (1). Es la segunda consideración de la fragilidad afectiva que se realiza en el intercambio "entre ces mêmes requêtes thymiques et le désir du bonheur" (2). Sin el todo de la felicidad es imposible entender lo que le exigen las pasiones al hombre: "Seul un objet susceptible de figurer le tout du bonheur peut drainer tant d'énergie, hausser l'homme au-dessus de ces capacités ordinaires et le rendre capable de sacrifier son plaisir et de vivre douloureusement" (3). En la pasión ha de haber como componente el todo de la felicidad: "C'est donc au désir du bonheur qu'il faut rattacher la passion et non au désir de vivre; dans la passion en effet, l'homme met toute son énergie, tout son coeur, parce qu'un thème de désir est devenu tout pour lui; ce "tout" est la marque du désir de bonheur: la vie ne veut pas tout" (4). Ahora bien, el juego de la felicidad en la pasión requiere una aclaración.

"Je vois dans la passion, dice Ricoeur, le "mixte du désir illimité que nous avons appelé *bonheur* et du désir du bonheur" (5). Por una parte la felicidad se halla en constante tendencia hacia el todo, y, por otra, el *bonheur*, a través de la "posesion" y de la valoración pone diversos objetos de apetencia con que la felicidad podría realizarse. Pero, de hecho no se realiza, según dice Pascal: "Nous souhai-

(1) H. 145

(2) H. 144

(3) H. 145

(4) H. 146

(5) H. 146



tons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude.

Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort.  
Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur  
et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur.

Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés" (1). De todo ello se deduce que la desproporción del hombre en la pasión ha de ser de proporciones excepcionales, porque quizás sea una manera de pretender superar algo insuperable por su misma naturaleza. Se trata de poner en consonancia dos términos irreconciliables. Incluso, uno de ellos, como vemos en Pascal no puede realizarse. Y el otro, el deseo resulta ser una especie de castigo y un recuerdo de nuestra caída, en Pascal. Para Ortega "el deseo nutre el querer, lo excita, gravita constantemente sobre él, moviéndolo a ampliarse, a ensayar una vez y otra la realización de lo que ayer era imposible" (2). Casi la desproporción de Prometeo.

Estas dos partes tiene entre sus manos el apasionado: "Si le passionné veut "tout", il met son "tout" dans un de ces objets que nous avons vus se constituer en corrélation avec le moi de la posesion, de la domination et de la valoration; c'est pour quoi je parlerais volontiers de la schématisation du bonheur dans l'elan et dans les objets du *Désir*". (2). La pasión así se halla bien constituida como "mixte" entre "l'infini" y "l'indéfini": "On dirait que l'infini du bonheur descend dans l'indéfini de l'inquiétude; le désir du désir, âme du *Désir*, offre ses objets de référence comme image, comme figuration ostensive, à la visée sans objet du bonheur" (3). De esta forma se estructura la pasión.

(1) PASCAL (62) 183

(2) ORTEGA Y GASSET (57) 288

(3) H. 146

(4) H. 146

"C'est de cette figuration affective du bonheur dans le *thumos* que la passion tire toute sa force organisatrice, toute son action dynamissante; car, d'un côté, la passion reçoit de l'Eros toute sa puissance de dévouement, d'abandon; de l'autre la passion reçoit du *thumos* toute son inquiétude" (1). El abandono "procède de la participation à une Idée, à un Nous" (2). Pus "une vie passionnelle; est une vie dévouée consacrée à son thème" (3). El abandono "se conjugue avec l'inquiétude propre à la thématique du Thumos: le passionné engage toute sa capacité de bonheur sur les "objets" où se constitue un Soi" (4). Así "ce report de la totalité sur les "objets" du cycle de l'avoir, du pouvoir, du valoir constitue ce que nous appelons la schématisation du bonheur dans les thèmes du thumos" (5).

e. Delirio pasional, falibilidad y falta.

Y así se abre un tema, el del delirio pasional, en relación con la falibilidad, y queda patente el porqué el tema de la falibilidad se da como preparación al sentimiento de culpabilidad. Aquí, como en ningún sitio, la falibilidad aparece como el terreno apto para la falta, y la falta entra de lleno en el tema del sentimiento de culpabilidad. Veámoslo.

"Cette schématisation (la schématisation du bonheur dans les thèmes du thumos), qui prolongue en quelque sorte celle de l'imagination transcendente dans le sentiment, est l'originale que présuppose tout

(1) H. 146147

(2) H. 147

(3) H. 147

(4) H. 147

(5) H. 147 (El paréntesis es de Ricoeur en el renglón anterior a la cita).

délire passionnel" (1). El no coincidir el hombre consigo mismo, porque no coincide la felicidad con los objetos del deseo en el hombre, conduce a una posible confusión con consecuencias de falibilidad. Buscando la felicidad pueda el hombre asociarla a su determinado objeto y absolutizar el objeto que, de por sí, no lo es: "Seul un être qui veut le tout et qui le schématise dans les objets du désir humain peut se mēprendre, c'est-à-dire prendre son thème pour l'Absolu, oublier le caractère symbolique du lien entre le bonheur et un thème de désir: cet oubli fait du symbole une idole; la vie passionnée est devenue existence passionnelle" (2). Entre la felicidad y el objeto no hay más que una unión simbólica, pero si se absolutiza la unión el hombre se mete en una existencia pasional.

Así se llega a una hermenéutica de las pasiones: "Cet oubli, cette naissance de l'idole, de la servitude et de la souffrance passionnelle ressortissent à une herméneutique des passions" (3). Con toda esta exposición Ricoeur ha llegado a dilucidar la afección original como lugar de engarce de la pasión, y allí radica la falibilidad. Ricoeur ha procedido aquí conforme a su método de saltar, a través del "dechu" y del estado de postración actual, al primitivo estado, y en el caso de las pasiones que reúnen toda la investigación del *Summum* y la más amplia de la desproporción, ha encontrado, en lo original, la explicación de la falibilidad: "Il était nécessaire de montrer le point d'impact des passions dans une affection originaire qui est le lieu même de la faillibilité" (4). Ya está conectada la falibilidad con "l'affection originaire".

(1) H. 147

(2) H. 147

(3) H. 147

(4) H. 147

En estado original se deben considerar "sa puissance de dévouement, d'abandon" y la "inquietude" del apasionamiento como componentes, y en ello radica la fragilidad: "Le dévouement inquiet du passionné est comme l'innocence primordiale du passionnel et en même temps la fragilité essentielle d'où elle a procédé" (3). Con una fragilidad tal promovida por el abandono a una vida consagrada, a una idea, y por la inquietud de seguir en busca de felicidad por los distintos objetos del tener, poder y valer, con esta estructura de falibilidad se da un paso definitivo hacia el sentimiento de culpabilidad, puesto que estas estructuras de falibilidad son terreno abonado a la falta, y la falta en el hombre promueve la culpabilidad, concluimos con Ricoeur: "Nulle part mieux que dans le rapport du passionné au passionnel on ne comprend que les structures de faillibilité sont le sol préalable de la faute". (2).

#### 6. Falibilidad, mal y falta.

Hemos dicho, y lo hemos probado en diversos lugares que el hombre es "mediation". La mediación supone la fragilidad, y la fragilidad es poder fallar o dar paso en el hombre a la característica de la falibilidad: "Si pouvoir faillir consiste dans la fragilité de la médiation que l'homme opère dans l'objet, dans son idée de l'humanité et en son propre coeur, la question se pose de savoir en quel sens cette fragilité est pouvoir de faillir" (3). Con esta pregunta queda unido en la filosofía de Ricoeur la falibilidad, o sus aspectos de fragilidad y de debilidad, con el mal, la falta, e indirectamente, con el sentimiento de culpabilidad.

(1) H. 147

(2) H. 147

(3) H. 157

Pues la debilidad del hombre da paso al mal. Se puede precisar en qué sentido la falibilidad, en su debilidad, prepara la llegada del mal. "Dans un ordre de complexité croissante" (1), "la faiblesse rend le mal possible" "de l'occasion à l'origine et de l'origine à la capacité" (2).

"En un premier sens on dira que la limitation spécifique de l'homme rend le mal seulement possible; on désigne alors par faillibilité l'occasion, le point de moindre résistance par où le mal peut pénétrer dans l'homme; la médiation fragile apparaît alors comme simple espace d'apparition du mal" (3). Pero esto es hablar sólo de la posibilidad del mal, que, según vuelve a expresar Ricoeur, está en relación directa, de posibilidad, con la falibilidad. Y así miramos de la falibilidad para atrás viéndose culminado todo el proceso para el esclarecimiento de este concepto.

Mirando hacia adelante la falibilidad nos prepara el terreno próximo de investigación, pues entre la posibilidad del mal y su realidad existe un salto que abarca toda la problemática de la falta, que ocupará los próximos apartados de esta tesis.

He aquí el pensamiento de Ricoeur que prepara el futuro de nuestra investigación: "Mais de cette possibilité à la réalité du mal, il y a un écart, un saut: c'est toute l'enigme de la faute" (4). Ricoeur concibe enigmático el paso de la posibilidad a la realidad del mal, a la

(1) H. 157

(2) H. 157

(3) H. 157-158

(4) H. 158

existencia del mal. Su postura es kantiana. Kant habla también de que el origen del mal "permanece insondable para nosotros", de que "no existe ningún fundamento concebible por el cual ..." (1).

Kant se plantea lo que él llama "el origen racional de esta propensión al mal" (2). Por propensión entiende lo siguiente: "Por propensión (propensio) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscentia), en tanto ésta es contingente para la humanidad en general" (3). Por medio de la propensión Kant intenta investigar los fundamentos en que se apoyan las posibilidades de una inclinación, en nuestro caso, evidentemente de una inclinación al mal.

Según él "pueden pensarse tres grados diferentes de esta propensión. Primeramente es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la fragilidad de la naturaleza humana; en segundo lugar, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aún cuando ello aconteciere con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la impureza; en tercer lugar, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la malignidad de la naturaleza humana o del corazón humano" (4). En cualquiera de estos casos tendremos al hombre desviado "de las máximas respecto a la ley moral" (5).

Definida la propensión podemos entender la visión kantiana de los orígenes del mal, o de la propensión al mal. En realidad, como ya adelantábamos, la realidad del mal, partiendo incluso de su posibilidad,

- (1) KANT (43) 53
- (2) KANT (43) 53
- (3) KANT (43) 87
- (4) KANT (43) 38
- (5) KANT (43) 38

forma un mundo enigmático en Ricoeur, el enigma de la falta. Es en esto seguidor de Kant cuando dice: "el origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros" (1). La misma idea defiende al decir: "Para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros" (2). Para Ricoeur, lo mismo que para Kant, el mal no tiene una explicación racional. No aparece a la razón la forma de su aparición. Permanece en el enigma.

Kant advierte que la "inconcebibilidad" del mal la da también como característica la Escritura: "Esta inconcebibilidad, junto a una determinación más próxima de la malignidad de nuestra especie, la expresa la Escritura en su narración histórica haciendo ir por delante el mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un espíritu de determinación originalmente sublime" (3). En esta exposición escriturística sigue la tónica de lo inconcebible del mal: "El primer comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (¿pues ¿de dónde el mal en aquel espíritu?) " (4). La narración, sin dar más explicaciones racionales, de las que se hacen concebibles, nos presenta al hombre caído en el mal: "El hombre es representando solamente como caído en el mal mediante seducción por lo tanto no corrompido desde el fundamento" (5). En el encontrarse al hombre caído, a continuación de haberle visto sólo como falible, pone Ricoeur una de las razones de lo enigmático de la aparición del mal: "L'enigme dès lors c'est le "saut" lui-même du faillible au déjà déchu" (6).

(1) KANT (43) 53

(2) KANT (43) 53

(3) KANT (43) 53

(4) KANT (43) 53

(5) KANT (43) 53

(6) H. 159

Es un enigma porque la reflexión sabe de la falibilidad y del hombre "dechu", pero no tiene idea de cómo haya sucedido. Se impone, en consecuencia, según Ricoeur, una nueva forma de razonar, que emprendemos después, consistente en la reflexión sobre "l'aveu" de la conciencia y sobre los símbolos de esta confesión: "Notre réflexion anthropologique restait en deçà de ce saut, mais l'éthique arrive trop tard; pour le surprendre, il faudra partir à nouveaux frais, engager une réflexion d'un type nouveau, portant sur l'aveu que la conscience en fait et sur les symboles du mal dans lesquels elle exprime cet aveu" (1). Queda para más tarde explicar toda la temática de "l'aveu", la "symbolique" y la "faute". Lo veremos en el próximo capítulo.

En el contexto en que estamos, dejamos constancia de que "en ce premier sens donc la faillibilité n'est que la possibilité du mal; elle désigne la région et la structure de la réalité qui par leur moindre résistance offrent un "lieu" au mal" (2). En esta consideración de la falibilidad como la ocasión del mal, entre posibilidad y realidad del mal existe una relación bastante exterior: "Mais en ce premier sens la possibilité du mal et la réalité du mal restent extérieures l'une à l'autre. Or d'une certaine façon la "saut" même, la "position" même du mal peuvent être compris à partir de la faillibilité" (3).

En otro sentido podemos hablar, como origen o condición, de que la debilidad da paso al mal. En este segundo sentido "on dira que la disproportion de l'homme est la possibilité du mal: au sens où toute défection de l'homme reste dans la ligne de sa perfection, où toute

(1) H. 159

(2) H. 159

(3) H. 159



destitution renvoie à la constitution de l'homme, où toute dégénérescence se fonde sur une "génération à l'existence" (1). Los males que vemos aparecer según este esquema de inteligibilidad vienen a ser reproducciones del patrón original: "L'originare est donc l'original, le patron, le paradigme à partir duquel je peux engendrer tous les maux, par une sorte de genèse en pseudo (au sens où la pathologie parle de troubles en hyper --, en hypo --, ou en para --) " (2).

La vuelta al origen que expresa Ricoeur para explicarnos todos los males, nos parece, igualmente, con raíces kantianas. En vez de realizar sus actos como deberían ser en su origen o en el original, la aparición del mal constata unas realizaciones en falso, en "pseudo". En la concepción racional de Kant, los males se explican como tales a través de la suposición del estado de inocencia. "Toda acción mala, dice Kant, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia" (3). ¿Y qué es el estado de inocencia?. "El estado del hombre antes de toda propensión al mal se llama estado de inocencia" (4). En ese momento, en el origen, sus acciones deberían ser en conformidad con el original, realizando obras genuinas y no obras distorsionadas, en forma de "pseudo". En este caso se usaría debidamente la libertad. "Su acción es libre" (5). "Por tanto puede siempre ser juzgada, y tiene que serlo, como un uso original de su albedrío" (6). Entonces la acción realizada de manera original es la acción libre. Una acción con trabas, con "propensión al mal", no es

(1) H. 159

(2) H. 160

(3) KANT (43) 50

(4) KANT (43) 51

(5) KANT (43) 50

(6) KANT (43) 50

original, no pertenece al estado de inocencia; es una acción en "pseudo". Sabiendo lo que constituye lo original, podemos ver qué acciones no responden a ese patrón, para así calificarlas de males por la desviación con respecto al patrón original.

Si conocemos el origen y el destino, podremos hablar del mal derivado de apartarse de ellos: "L'homme ne peut être mauvais que selon les lignes de force et de faiblesse de ces fonctions et de sa destination" (1). En este segundo aspecto de la relación entre falibilidad y mal "le mal n'est possible que parce qu'il est réel et que le concept de faillibilité marque seulement le choc en retour de l'aveu du mal déjà là sur la suscription de la limitation humaine" (2). Y lo mismo sucede con la falta: "C'est la faute qui découpe en arrière d'elle-même sa propre possibilité et la projette comme son ombre sur la limitation originare de l'homme et ainsi la fait paraître faillible" (3). "Bref, c'est toujours "à travers" le déchu que l'originare transparait" (4).

Enumera Ricoeur una serie de fenómenos "dechu" y el paso a través de ello en busca del "originare": "C'est à travers la haine et la lutte que l'on peut apercevoir la structure intersubjective du respect" (5); lo mismo pasa con el malentendido y la mentira que catapultan hacia el descubrimiento de la alteridad: "C'est à travers le malentendu et le mensonge que la structure originare de la parole révèle l'identité et l'altérité des consciences" (6); y "à travers l'avarice, la tyrannie

- (1) H. 160
- (2) H. 160
- (3) H. 160
- (4) H. 160
- (5) H. 160
- (6) H. 160

et la vaine gloire" ha llegado Ricoeur al descubrimiento de "d'avoir, le pouvoir et le valoir" (1). En todos estos aspectos la fenomenología hace el mismo recorrido.

Y podemos decir que se crea entre falta y estado original una especie de circularidad: "Ainsi le mal de faute renvoie intentionnellement à l'originnaire; mais en retour dette référence à l'originnaire constitue le mal comme faute, c'est-à-dire comme è-cart, comme dé-viation" (2). La referencia del mal de falta a lo originario, en el pensamiento de Ricoeur, nos recuerda el planteamiento de Kant al tratar este problema según la Escritura. "Con esto concuerda plenamente el modo, dice Kant, de representación del que se sirve la Escritura para pintar el original del mal, como un comienzo del mismo en el género humano, en tanto que lo presenta en una historia en la que aparece como primero según el tiempo aquello que según la naturaleza de la cosa (sin atender a condición alguna de tiempo) tiene que ser pensado como lo primero" (3).

El seguimiento kantiano de Ricoeur es todavía más claro, aunque esté íntimamente unido con lo anterior, en el momento de dar la razón de la aparición del mal referido "intentionnellement à l'originnaire" (4). El mal no se explica por la propensión hacia él. En este caso la acción no sería libre, y tampoco "un uso original de su albedrío" (5). Sería una acción no encuadrada en el estado de inocencia y no nos serviría para investigar el mal, según aquello de Kant: "Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el

(1) H. 160

(2) H. 160

(3) KANT (43) 51

(4) H. 160

(5) KANT (43) 50

hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia" (1). No se puede pensar en un mal saliendo directamente de la propensión a él. Caería el presupuesto de la libertad, necesario en la aportación kantiana. Kant dice que, "según la Escritura, el mal no empieza por una propensión a él que esté a la base -pues entonces el comienzo de él no surgiría de la libertad-" (2). Existencia del mal y de la libertad han de quedar a salvo.

En este supuesto el mal empieza "por el pecado (entendiendo por pecado la transgresión de la ley moral como mandamiento divino)" (3). Así lo dice la Escritura. Pero ya ha advertido Kant que con su pensamiento acerca del origen del mal "concuerda plenamente el modo de representación del que se sirve la Escritura para pintar el origen del mal como un comienzo del mismo en el género humano" (4). Por tanto el mal, en Kant, empieza por el pecado, o por lo que el pecado representa.

Y así lo explica también Ricoeur: "Cette référence à l'originaire constitue le mal comme faute, c'est-à-dire comme écart, comme déviation" (5). Ricoeur emplea el término falta, pero ya sabemos que, para él, el pecado es uno de los tres momentos de la falta: "Trois moments de la faute: souillure, péché, culpabilité" (6). Y además los apelativos o explicativos de la falta son los que el autor da para el pecado. Aquí habla de la falta "comme écart, comme déviation", símbolos empleados por él para describir el pecado: "Ainsi, de multiples manières, s'esquisse au niveau du symbole une première con-

(1) KANT (43) 50

(2) KANT (43) 51

(3) KANT (43) 51

(4) KANT (43) 50

(5) H. 160

(6) H. 99

ceptualisation du péché radicalement différente de celle de la souillure: manquement, déviation, rébellion, égarement désignent moins une substance pernicieuse qu'une relation lésée" (1); "une lésion de l'Alliance" (2).

Ricoeur habla de falta-pecado, la Escritura de pecado, y Kant acepta este término como resultado de su especulación: "Finalmente fue admitida en la máxima de acción de preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió el pecado (III 6)" (3).

Planteadas así la cuestión, la falibilidad aparece como condición u origen del mal: "Je ne peux penser le mal comme mal qu'"à partir" de ce dont il déchoit. Le "à travers" est donc réciproque d'un "à partir de"; et c'est ce "à partir de" qui autorise à dire que la faillibilité est la condition du mal, bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité" (4). Ahora bien este modo de proceder, por ser "un mode imaginaire" puede ofrecer dificultad.

Explica Ricoeur que "l'imagination de l'innocence n'est pas autre chose que la représentation d'une vie humaine qui réaliserait toutes ses possibilités fondamentales sans aucun écart entre sa destination originaire et sa manifestation historique. L'innocence serait la faillibilité sans la faute, et cette faillibilité ne serait que fragilité, que faiblesse, mais non point déchéance" (5). Evidentemente el estado de inocencia no nos está patente más que "par la voie du mythe, com-

(1) H. 75

(2) H. 54

(3) KANT (43) 52

(4) H. 160

(5) H. 160-161

me un état réalisé "ailleurs" et "autrefois" en des lieux et en des temps qui n'ont point de place dans la géographie et dans l'histoire de l'homme raisonnable" (1). El filósofo no tiene razón de no admitir este proceder, puesto que la imaginación tiene un campo, el de lo posible: "Cette imagination n'a rien de scandaleux pour la philosophie; l'imagination est un mode indispensable d'investigation du possible" (2). Aparte de que puede encontrar una justificación por la eidética de Husserl: "On pourrait dire, dans la style de l'eidétique husserlienne, que l'innocence est la variation imaginative qui fait saillir l'essence de la constitution originaire, en la faisant paraître sur une autre modalité existentielle; alors la faillibilité se montre comme possibilité pure, sans la condition déchuée à travers laquelle elle apparaît d'ordinaire" (3). Luego el uso de la imaginación en el esclarecimiento de este paso estaría de acuerdo con la filosofía.

Nos queda la última consideración de Ricoeur sobre la falibilidad y su relación con la aparición del mal. Dice Ricoeur: "La faillibilité enveloppe la possibilité de mal en un sens plus positif encore: la "disproportion" de l'homme est pouvoir de faillir, en ce sens qu'elle rend l'homme capable de faillir" (4). Las cosas están entrelazadas de la siguiente manera: la falibilidad produce la tentación y la tentación engendra la caída: "Il y a comme un vertige qui de la faiblesse conduit à la tentation et de la tentation à la chute; ainsi le mal, au moment même où "j'avoue que je la pose, paraît naître de la limitation même de l'homme par la transition continue du vertige" (5). Se pasa de la inocencia a la falta y a la caída, por medio

(1) H. 161

(2) H. 161

(3) H. 161 y Cf. HUSSERL, (31), 223-227, 273-274, 499-500.

(4) H. 161 y Cf. DESCARTES (8) 120-127

(5) H. 162

del vértigo de la tentación, lo que nos hace esclarecer aún más la falibilidad y su relación con el mal de falta: "C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profondeur; la fragilité n'est pas seulement le "lieu", le point d'insertion du mal, ni même seulement "l'origine" à partir de laquelle l'homme déchoit; elle est la "capacité" du mal" (1). Es a lo que queríamos llegar en el primer capítulo de nuestra investigación. Ya lo adelantábamos en la justificación del tema de la falibilidad en una investigación sobre el sentimiento de culpabilidad.

La categoría ya filosófica de la falibilidad es una investigación primera sobre la culpabilidad. En la falibilidad Ricoeur descubre el lugar, la ocasión, el origen y la capacidad para la existencia del mal, el mal moral, el mal que entra con la falta. El hombre, tomando conciencia de su mal moral y de su falta, sentirá la conciencia de falta, la culpabilidad, el sentimiento de culpabilidad.

Por ello, después de toda esta larga investigación, concluimos por donde empezamos pero con conciencia de ser ya un aserto debidamente probado. Hablar de falibilidad en el hombre es lo mismo que apelar a su limitación propiamente humana, la no coincidencia consigo, que sustenta una debilidad donde radica la posibilidad del mal: "Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaire d'où le mal procède" (2). Pero no necesariamente.

(1) H. 162

(2) H. 162

De ahí la explicación de nuestro próximo capítulo. Ya que, según dice Ricoeur: "El pourtant le mal ne précède de cette faiblesse que parce qu'il se pose" (1). Tendremos que empezar un nuevo método reflexivo investigando "l'aveu" y los "symboles" como lugar de aparición del mal. La reflexión para las páginas siguientes ha de ser: "D'un type nouveau, portant sur l'aveu que la conscience en fait el sur les symboles du mal dans lesquels elle exprime cet aveu" (2). Con este nuevo método investigaremos el mal y la falta, la falta del mal, y así daremos un paso definitivo en el esclarecimiento del sentimiento de culpabilidad.

La diferencia del método entre el 1º y el 2º capítulo de nuestro estudio sobre el sentimiento de culpabilidad, obedece al mismo autor que, como buen filósofo, ha acomodado la manera de caminar a la manera de presentar el camino. Si el hombre entre su falibilidad y su falta, presenta un hiato, un hiato impondrá Ricoeur a su forma de filosofar sobre el hombre en su falibilidad (1<sup>er</sup> capítulo) y el hombre con conciencia de falta (2º capítulo). Así reza el texto de Ricoeur: "Le hiatus de méthode entre la phénoménologie de la faillibilité et la symbolique du mal ne fait ainsi qu'exprimer le hiatus dans l'homme même entre faillibilité et faute" (3).

La unión en cuanto al tema, del capítulo anterior con el siguiente nos lo da Ricoeur en su texto de "De l'interprétation Essai sur Freud". Es igualmente, un texto clave porque ya, al final de todo el primer capítulo, nos reafirma en la íntima conexión entre falibilidad y sentimiento de culpabilidad. Solamente, para que los dos asertos queden

(1) H. 162

(2) H. 159

(3) H. 159



probados, recordamos que el ser del hombre transparentado a través de la "conscience de faite" es un ser "déchu" y, cuando toma conciencia de su "déchéance" una de las cosas que siente es ser culpable. Lo dice Ricoeur de la siguiente manera: "Les mêmes figures qui nous ont servi à jalonner le sentiment -figures de l'avoir, figures du pouvoir et du valoir- sont aussi les lieux successifs de notre aliénation; on le comprend: si ces figures sont celles de notre faillibilité, elles sont aussi celles de notre être déjà déchu. La liberté s'aliène en aliénant ses propres médiations, économiques, politiques, culturelles; le serf-arbitre, pourrait dire encore, se médiatise en passant par toutes les figures de notre impuissance qui expriment et objectivent notre puissance d'exister" (1).

Las figuras de nuestra falibilidad, las figuras estudiadas en el sentimiento, las de tener, poder y valer son las que uno encuentra en el fondo de su alienación y de un ser "déchu" Nuestra forma de ser, la del serf-arbitre, está mediatizada por las múltiples figuras de nuestra mediación, y, por tanto, de nuestra impotencia. La falibilidad está tan unida con el ser "déchu".

(1) F. 525

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SECCION DE FILOSOFIA.

Tesis doctoral  
EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD  
EN PAUL RICOEUR.

Tomo II

Director: Prof. Dr. Luis Cencillo

Por: José María Antón Martín.  
Curso 1976 - 1977

400

## CAPITULO II. LA CONCIENCIA DE FALTA

### 1. Base lingüística del sentimiento de culpabilidad.

#### 1.1. El lenguaje de "l'aveu du mal" (1).

Ricoeur, en "Finitude et Culpabilité, II, La symbolique du mal", parte del supuesto que el mal se da, el mal "se pose" (2). Antes, en "Finitude et Culpabilité, I, L'homme faillible" habló de su posibilidad por el concepto antropológico de la falibilidad. El tránsito de la posibilidad al hecho, del mal posible al mal real (3), forma el mundo del enigma de la falta. Se plantea Ricoeur, según avanzábamos al final del capítulo anterior, la manera de estudiar este paso, y así descubre el terreno de "l'aveu" de la conciencia religiosa. Escuchemos a Ricoeur: "Comment passer de la possibilité du mal humain à sa réalité, de la faillibilité à la faute?".

"Ce passage nous tenterons de la surprendre dans l'acte, en "répétant" en nous-mêmes l'aveu que la conscience religieuse en fait" (4). Pero esto presenta una primera dificultad:

En efecto, "l'aveu" no se puede decir, de entrada, que tenga "lieu de philosophie", pero no se puede negar que es una palabra dicha por el hombre sobre algo que le pasa: "Mais, si la "répétition" de l'aveu du

(1) C 33.

(2) H 162

(3) ~~C~~M 13. El mal se identifica con la falta, "souillure" y "péché", según Ricoeur: "Le mal -souillure ou péché- est le point sensible ...", souillure" y "péché"-son dos momentos de la falta.

(4) M. 11.

mal humain par la conscience religieuse ne tient pas lieu de philosophie, cet aveu néanmoins appartient déjà à la circonscription de son intérêt, car cet aveu est une parole, une parole que l'homme prononce sur lui-même; or toute parole peut et doit être "reprise" dans l'élément du discours philosophique" (1). Y cualquier palabra que diga el hombre puede entrar a formar parte del discurso de la filosofía.

Esta palabra que puede entrar en la filosofía por la puerta mencionada se reduce a "l'aveu du mal humain par la conscience religieuse" (2). La palabra se dice a través de expresiones, y las hay "les plus élaborées, les plus rationalisées, de cet aveu" (3), al considerarlas "les plus proches de la parole philosophique" (4). Se podría pensar en "l'aveu" que se hace por el "péché original", pero Ricoeur se adelanta a resaltar que "rien n'est plus rebelle à une confrontation directe avec la philosophie que le concept de péché originel, car rien n'est plus trompeur que son apparence de rationalité" (5). Es mejor abandonar este camino tan racionalizado.

Entonces "à quoi la spéculation nous renvoie-t-elle? à l'expérience vive? Pas encore. Derrière la spéculation, sous le gnose et les constructions anti-gnostiques, nous trouvons les mythes" (6). Ricoeur acepta el contenido de los mitos que le da hoy la Historia de las religiones: "Non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des événements

- (1) M. 11
- (2) M. 11
- (3) M. 11
- (4) M. 12
- (5) M. 12
- (6) M. 12

arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde" (1).

Mircea Eliade entiende igualmente la importancia de los mitos, diferenciándolos de las fábulas. Las fábulas no narran hechos que afecten directamente a los hombres. "Car tout ce qui est rélaté par les mythes les concerne directement, dice Mircea Eliade, tandis que les contes et les fables se réfèrent à des événements qui, même lorsqu'ils ont apporté des changements dans le Monde (cf. les particularités anatomiques ou physiologiques de certains animaux), n'ont pas modifié la condition humaine en tant que telle" (2). La diferencia entre mitos y fábulas es nítida, aunque en los dos casos las narraciones participen de lo fantástico. En los mitos encuentra el hombre muchos elementos decisivos para su comprensión.

En los mitos ve Mircea Eliade relatados todos los acontecimientos primordiales por los que el hombre es hombre. "En effet, les mythes relatent non seulement l'origine du Monde, des animaux, des plantes et de l'homme, mais aussi tous les événements primordiaux à la suite desquels l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire un être mortel, sexué, organisé en société, obligé de travailler pour vivre, et travaillant selon certaines règles" (3). De este modo el hombre como nos ha dicho Ricoeur, se comprende a sí mismo. Se le relatan las razones por las que hoy se encuentra en su estado. El

(1) M 12-13

(2) ELIADE, M. (12) 21

(3) ELIADE, M. (12) 21-22

hombre sabe por qué es su existencia como es.

Explican los mitos según Mircea Eliade los ritos, las formas de acción y de pensar de los hombres. Lo mismo que hemos dicho en Ricoeur. El mito, para Mircea Eliade, "devient le modèle exemplaire de toutes les activités humaines significatives" (1). Las actividades de la vida y su contenido ritual encuentra en ellos los modelos ejemplares: "La fonction maîtresse du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives: aussi bien l'alimentation ou le mariage, que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse" (2). En los mitos se nos presenta una manera de acercarse el hombre a sí mismo para comprender su existencia, y dirigir su conducta según unos modelos: "Il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là même signification et valeur à l'existence" (3). El mundo ya no resulta algo desconocido. El hombre se mueve en él de manera significativa.

En el pensamiento moderno es mito "seulement" porque lo que cuenta no lo podemos meter dentro de la historia sometida a un método crítico, ni los lugares son lugares de nuestra geografía. El mito, considerado en su dimensión de símbolo que es lo requerido en la forma simbólica de "l'aveu", es para Ricoeur "une dimension de la pensée moderne" (4); "Au contact de la physique, de la cosmologie, de l'histoire scientifique, devient une dimension de la pensée moderne" (5), afirma en otro lugar; "Aussi paradoxal qu'il paraisse, le mythe, ainsi déontologisé au contact de l'histoire scientifique et élève à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne" (6). En este

(1) ELIADE, M. (12) 16

(2) ELIADE, M. (12) 18

(3) ELIADE, M. (12) 10

(4) M. 13

(5) C. 417

(6) M. 13

sentido lo acepta Ricoeur que es un pensador y un filósofo moderno.

El mito, modernamente, según dice Mircea Eliade, es estudiado en ese aspecto, contrastando con la forma de entenderlo el siglo XIX. Se ha desenterrado el tratamiento que alcanzó en las sociedades arcaicas. "Depuis plus d'un demi-siècle, dice Mircea Eliade, les savants accidentaux ont situé l'étude du mythe dans une perspective qui contrastait sensiblement avec, disons, celle du XIX siècle. Au lieu de traiter, comme leurs prédécesseurs, le mythe dans l'acception usuelle du terme, i. e. en tant que "fable", "invention", "fiction", ils l'ont accepté tel qu'il était compris dans les sociétés archaïques, où le mythe désigne, au contraire, une "histoire vraie" et, qui plus est, hautement, précieuse parce que sacrée, exemplaire et significative" (1). Así entendido el mito es un instrumento precioso para la Antropología, Nos introduce incluso en profundidades no asequibles a otros métodos.

Los mitos examinados por el autor se limitan a los que hablan "du commencement et de la fin du mal" (2). De una manera general y vaga estos mitos nos dan luz sobre "le lien de l'homme et de son sacré; le mal -souillure ou péché- est le point sensible et comme la "crise" de ce lien que le mythe explicite à sa façon" (3). La relación entre el hombre y lo sagrado expuesta en los mitos está tratada ampliamente en Mircea Eliade. El mito nos lleva a los comienzos y narra los hechos primordiales acaecidos. Nos entronca con lo sagrado. "Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu

(1) ELIADE, M. (12) 9.

(2) M. 13

(3) M. 13



lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des "commencements"

(1). En las narraciones míticas "les personnages des mythes sont des Etres Surnaturels" (2). Desarrollan una actividad evidentemente sagrada: "Les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité (ou simplement la "sur-naturalité") de leurs oeuvres (3). El mundo profano queda invadido de lo sagrado, Mircea Eliade resalta "les diverses, et parfois dramatiques, irruptions de sacré (ou du "sur-naturel") dans le Monde" (4). El mundo ordinario queda lleno de significación más profunda. Se convierte en sagrado y, por supuesto, real. "Le mythe est considéré comme une histoire sacrée, et donc une "histoire vraie", parce qu'il se réfère toujours à des réalités" (5) El hombre puede introducirse en esa historia sagrada. Se requiere para ello, además de conocerlos, que se les recite. Lo que está entendiendo Ricoeur por el lenguaje de "l'aveu". En el recuerdo recitado "on se laisse imprégner de l'atmosphère sacrée" (6) y "on sort du temps profane, chronologique, et on débouche dans un temps qualitativement différent, un temps "sacré", à la fois primordial et indéfiniment récupérable" (7). La vida del hombre, por el conocimiento y la "vivencia" del mito en el momento de recitarlos, entra en los tiempos primordiales y sagrados y participa de sus riquezas.

El vínculo del hombre con esta fuente de vida puede romperse con la presencia del mal. Toda la anterior incorporación a lo sagrado entra

- (1) ELIADE, M. (12) 15
- (2) ELIADE, M. (12) 15
- (3) ELIADE, M. (12) 15
- (4) ELIADE, M. (12) 15
- (5) ELIADE, M. (12) 15-16
- (6) ELIADE, M. (12) 29
- (7) ELIADE, M. (12) 30

en crisis con el mal de falta. El hombre se desengancha de los orígenes. Lo ha expuesto así Ricoeur: "C'est en effect parce que le mal est l'expérience critique par excellence du sacré, que la menace de dissolution du lien de l'homme à son sacré fait ressentir avec la plus grande intensité la dépendance de l'homme aux forces de son sacré".

(1). Con la presencia del mal en el hombre su experiencia de lo sagrado se siente amenazada.

De las dos clases de mitos habla Mircea Eliade, dando en cada caso su significación para que así le valgan de orientación como dice Ricoeur. La realidad humana en su totalidad, acaba de decirnos Ricoeur se hace comprensible para el hombre. Los mitos de los orígenes se parecen mucho a los cosmológicos, en apreciación de Mircea Eliade, y nos dicen cómo han aparecido las cosas en general, el mundo. "Du point de vue de la structure, dice este último, les mythes d'origine sont homologables au mythe cosmogonique. La création du Monde étant la création par excellence, la cosmogonie devient le modèle exemplaire pour toute espèce de "création" (2). También versan sobre los orígenes de productos determinados. Y en su recitación, "par le moyen d'une réminiscence" (3), se consigue que el producto de ahora tenga la misma vitalidad que tenía al principio. Mircea Eliade narra el ejemplo del arroz en Timor: "En récitant le mythe d'origine, on oblige le riz à se montrer beau, vigoureux et dru comme il était lorsqu'il est apparu pour la première fois" (4). En los mitos de los orígenes el hombre conoce el origen de las cosas y las obtiene para sí con la lozanía y el fruto de los comienzos, de aquellos tiem-

(1) M. 13

(2) ELIADE, M. (12) 33

(3) M. 13

(4) ELIADE, M. (12) 27.

pos en que los seres sobrenaturales irrumpían en la tierra para llenarla de sus maravillas.

Con los mitos el hombre tiene conocimiento del origen y también del fin; abarcan la totalidad. En los del fin del mundo puede apreciar la crisis introducida por el mal de falta y tomar conciencia de la significación del mal. De ellos dice Mircea Eliade: "Dans un formule sommaire on pourrait dire que, pour les primitifs, la Fin du Monde a déjà eu lieu bien qu'elle doive se reproduire dans un avenir plus ou moins éloigné" (1). El fin, en muchos mitos, llega por el Diluvio. Algunos se salvan. Perecen los otros por "une faute rituelle" (2), por "les péchés des hommes" y por "la décrépitude du Monde" (3). El mito, por tanto es enriquecedor como palabra que expresa un "aveu" y versa sobre el enigma de la falta.

Ahora bien, el mito está sustentado por "la confession des péchés" (4), que es una forma genérica de la literatura penitencial (5). La narración de la "chute dans la Bible" "ne tire son sens que d'une expérience du péché qui est elle-même l'acquis de la piété juive. C'est la "confession des péchés" dans le culte, c'est l'appel prophétique pour "la justice et le droit", qui confèrent un soubassement de sens au mythe" (6). Así que el mito no tiene sentido sino con relación a una experiencia del pecado que nosotros conocemos como "l'aveu".

(1) ELIADE, M. (12) 71

(2) ELIADE, M. (12) 72

(3) ELIADE, M. (12) 72

(4) M. 14. 14.

(5) C. 418 (C.)

(6) M. 14.

Queriendo pues, exponer el contenido de "l'aveu", "l'aveu du mal" (1) lo llama en otro lugar, en el caso concreto de la Biblia, Ricoeur menciona el pecado original a donde nos remite el mito de la caída, a su vez sustentando por la confesión de pecados: "Ainsi la spéculation sur le péché original renvoie au mythe de la chute; celui-ci, à son tour, renvoie à la confession de péchés" (2). En general el contenido y la extensión de "l'aveu" es el siguiente: "Il y a le langage de l'aveu, dont le langage du mythe et celui de la spéculation sont des reprises de second et de troisième degré" (3). ¿Y por qué el hombre dice la palabra de l'aveu?,

El hombre se experimenta como ceguera, equivocidad y escándalo, y comunica por el lenguaje de "l'aveu" su experiencia: "Le langage de l'aveu est la contrepartie du triple caractère de l'expérience qu'il porte au jour: cécité, équivocité, scandale" (4). La nota de ceguera insertada en esta experiencia le viene por su carácter emocional: "L'expérience dont le pénitent fait l'aveu est une expérience aveugle: elle demeure prise dans la gangue de l'émotion, de la peur, de l'angoisse" (5). La emoción, en lugar de quedarse adentro, promueve una forma de objetivación y se expresa en el discurso. "Par l'aveu la conscience de faute est portée dans la lumière de la parole; par l'aveu l'homme reste parole jusque dans l'expérience de son absurdité, de sa souffrance, de son angoisse" (6). La palabra de "l'aveu", de la confesión de los pecados exterioriza toda una experiencia, la conciencia de falta.

(1) C. 416

(2) M. 14

(3) M. 14

(4) M. 84

(5) M. 14

(6) M. 15

1.2. El lenguaje de "l'aveu" es simbólico y místico.

La experiencia de la falta, uno de los pasos por donde Ricoeur intenta adentrarse en el enigma de la falta, promueve un lenguaje y suscita una toma de conciencia sintiéndose el hombre culpable de aquella falta. "L' expérience vive de la faute se donne un langage; un langage qu l' exprime en dépit de son caractère aveugle, un langage qui explicite ses contradictions et ses révolutions intimes, un langage enfin qui révèle comme étonnante l'expérience de l'aliénation" (1). Ricoeur acude solamente a la literatura hebrea y helénica en busca de sus testimonios: "d'une invention énigmatique qui jalonne les éruptions existentielles de cette conscience de faute" (2). El autor intenta descubrir "les motivations linguistiques" (3), y así ir pasando "de la souillure au péché et à la culpabilité" (4). Con estas palabras, sabiduría de aquellos pueblos, él quiere desentrañar "le labyrinthe de l'expérience vive" (5), y por supuesto sobre la base de un lenguaje, de una palabra, como lo hace el filósofo.

El lenguaje de "l'aveu" es ciertamente mítico y simbólico, ya lo hemos dicho: "Le langage le plus primitif et le moins mythique est déjà un langage symbolique: la souillure se dit dans la symbole de la tache, la péché dans celui du but manqué, du chemin tortueux, du franchissement de la limite, etc. Bref, la langage privilégié de la faute paraît bien être indirect et imagé" (6). No obstante este lenguaje contribuye no sólo a desvelar el enigma de la falta, constituye "la conscience de soi"

- (1) M. 16
- (2) M. 16
- (3) M. 16
- (4) M. 16
- (5) M. 16
- (6) M. 16

"Il y a là quelque chose d'assez étonnant: la conscience de soi semble se constituer dans sa profondeur par le moyen du symbolisme et n'élaborer de langue abstraite qu'en seconde instance par le moyen d'une herméneutique spontanée de ses symboles primaires" (1). La importancia del simbolismo para su propósito es clara.

Según indicábamos antes, después de probar que la falta es posible en el hombre porque su falibilidad es ocasión, condición o poder con respecto a ella, Ricoeur introduce "une réflexion d'un type nouveau, portant sur "l'aveu" que la conscience en fait et sur les symboles du mal, dans lesquels elle exprime cet aveu" (2). La unión entre "l'aveu" y el símbolo la ve más estrecha Ricoeur en otro lugar: "L'aveu, avons nous dit, se déploie toujours dans l'élément du langage; or ce langage est pour l'essentiel symbolique" (3). El simbolismo se puede usar de forma reflexiva si se llega a sus formas más primitivas, "à ses formes naïves où le privilège de la conscience réfléchie est subordonné soit à l'aspect cosmique des hiérophanies, soit à l'aspect nocturne des productions oniriques, soit enfin à la créativité du verbe poétique" (4); y en otro lugar abunda en la misma idea Ricoeur "il faut toujours une parole pour reprendre le monde et faire qu'il devienne hiérophanie" (5). A la "manifestación" de Mircea Eliade el siguiente contenido: "Ce n'est pas seulement par ce qu'il prolonge une hiérophanie ou qu'il s'y substitue, que le symbole est importante; c'est avant tout parce qu'il peut continuer le processus d'hiérophanisation et surtout parce que, à l'occasion, il est lui-même une hiérophanie, c'est-à-dire parce qu'il révèle une réalité sacrée ou cosmologique qu'aucune autre "manifestation" n'est à même de révéler" (6).

(1) M. 16

(2) H. 159

(3) M. 17

(4) M. 17

(5) C. 17

(6) ELIADE, M. (17) 374-375

Unicamente teniendo en cuenta las tres "dimensiones" o "funciones" del símbolo, podrá Ricoeur argumentar por los símbolos que estudiará para explicar el enigma de la falta: "C'est trois dimensions -cosmique, onirique et poétique- du symbole sont présentes en tout symbole authentique; l'aspect réflexif des symboles que nous examinerons plus loin (souillure, déviation, errance, exil, poids de la faute, etc), ne se comprend que relié à ces trois fonctions du symbole" (1).

La dimensión cósmica del mito se refiere al mundo y sus elementos cielo, sol, luna, etc. "Le sacré est montré dans un fragment du cosmos qui en retour perd ses limites concrètes" (2). Esta dimensión se completa con la segunda: "C'est dans la rêve que l'on peut surprendre le passage de la fonction "cosmique" à la fonction "psychique" des symbolismes les plus fondamentaux et les plus stables de l'humanité" (3). Este segundo aspecto lo considera Ricoeur un polo distinto de la misma expresividad: "Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même "expressivité"; (Je m'exprime en exprimant le monde; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde" (4). Y esta expresividad, en una tercera dimensión, alcanza su plenitud: "Cette double "expressivité" -cosmique et psychique- a son complément dans una troisième modalité du symbole, l'imagination poétique" (5). Imaginación y no imagen, se apresura a concretar Ricoeur.

Ricoeur con un análisis intencional hace la distinción entre símbolo y lo que no lo es: "Comme toute réflexion eidétique, cette analyse intentionnelle consiste seulement à distinguer le symbole de ce qui n'est

(1) M. 18

(2) M. 18

(3) M. 19

(4) M. 20

(5) M. 20

pas lui" (1). El da "une serie d'approximation de plus en plus serrées de l'essence du symbole" (2). Lo primero que define a los símbolos es el ser signos: "Ce sont des expressions qui communiquent un sens; ce sens est déclaré dans une intention de signifier véhiculée para la parole" (3).

No obstante Ricoeur da al símbolo "un sens plus étroit que les auteurs qui, comme Cassirer, appellent symbolique toute appréhension de la réalité par le moyen des signes, depuis la perception, le mythe, l'art, jusqu'au la science" (4). El símbolo presenta una doble intencionalidad la primera o literal "suppose le triomphe du signe conventionnel sur le signe naturel; ainsi la tache est le sens littéral de la souillure" (5). Los objetos, mediante el simbolismo, pasan a significar otra cosa, afirma Mircea Eliade. El mundo adquiere una dimensión especial, pues todos los objetos quedan integrados dentro de un sistema significativo: "Ainsi, d'un côté le symbole continue la dialectique de l'hiérophanie, en transformant les objets en autre chose que ce qu'ils semblent être à l'expérience profane: une pierre devient le symbole du "Centre du Monde", etc; d'un autre côté, en devenant symboles, c'est-à-dire signes d'une réalité transcendante, ces objets annulent leurs limites concrètes, cessent d'être des fragments isolés pour s'intégrer dans un système; mieux encore, ils incarnent en eux, en dépit de leur précarité et de leur caractère fragmentaire, tout le système en question" (6).

(1) M. 21

(2) M. 21

(3) M. 21

(4) C. 16

(5) M. 22

(6) ELIADE, M. (17) 379.



La segunda sobrepasa a la primera, "vise une certaine situation de l'homme dans le sacré qui est précisément l'être souillé, impur" (1). A esta conexión del hombre con lo sagrado por medio del simbolismo se refiere Mircea Eliade: "un symbolisme réalise la solidarité permanente de l'homme avec la sacralité" (2). Ricoeur precisa sobre Mircea que, en el caso de la culpabilidad, símbolos es estar manchado y el ser impuro. Entre el sentido literal y el sentido simbólico existe un "lieu analogique"; no acepta la postura de los autores que, "à partir de la rhétorique latine ou de la tradition neo-platonicienne, réduisent le symbole à l'analogie" (3), "à la différence d'une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude" (4). El símbolo para distinguirlo bien de lo que no es, conviene distinguirlo, en la línea de M. Péguy, de la alegoría: "Le symbole précède l'herméneutique; l'allégorie est déjà herméneutique; et cela parce que le symbole donne son sens en transparence d'une toute autre façon que par traduction" (5). Símbolo y analogía se distinguen como transparencia y traducción.

El símbolo, en la antropología del enigma de la falta en Ricoeur, se distingue del símbolo de la lógica formal. Las expresiones de la lógica formal son "des "caractères" au sens leibnizien du mot, c'est-à-dire des éléments de calcul" (6). En cambio el simbolismo de que

(1) M. 22

(2) ELIADE, M. (17) 375

(3) C. 16

(4) M. 22

(5) M. 23

(6) M. 24

se vale la conciencia en falta es "un langage essentiellement lié, lié à son contenu et, à travers son contenu primaire, à son contenu second en ce sens, c'est l'inverse absolu d'un formalisme absolu" (1). Esta diferencia tan marcada radica en la estructura de la significación (2), con su doble función de la ausencia y de la presencia.

La última aproximación a la esencia del símbolo la obtiene Ricoeur en su comprobación con el mito. Símbolo llama a "les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donnantes de sens; ainsi la souillure analogue de la tache, le péché analogue de la déviation, la culpabilité analogue de la charge" (3). Se toman estos símbolos en el sentido en que se habla del agua como amenaza o como renovación. "En ce sens le symbole est plus radical que le mythe" (4). Por mito entiende Ricoeur "une spèce de symbole, comme un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique" (5). En un caso concreto aparece así la distinción: "L'exil est un symbole primaire de l'aliénation humaine, mais l'histoire de l'expulsion d'Adam et d'Eve du Paradis est un récit mythique de second degré mettant en jeu des personnages, des lieux, un temps, des épisodes fabuleux" (6). Así, con esta última distinción entre mito y símbolo, considera Ricoeur definido este último. Lo define así en otro lugar de su obra: "J'appelle symbole toute structure de signification ou un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît au autre sens indirect, secondaire, figuré qui ne peut être appréhendé

(1) M. 24

(2) (C) M. 24 (C.I.)

(3) M. 25

(4) M. 25

(5) M. 25

(6) M. 25

qu'à travers le premier" (1).

1.3. L'aveu como lugar filosófico.

Una vez expuesto lo que representa "l'aveu" para la Antropología y sus múltiples formas repetitivas simbólicas, expone el "lieu philosophique" que ocupa. Este trabajo es fenomenológico y es "une répétition en imagination et en sympathie" (2).

Se parte de un simbolismo, "d'un symbolisme déjà là" (3). Los símbolos "sont comme les idées innées de l'ancienne philosophie" (4). El filósofo los recibe en el encuadre de nuestra filosofía "grecque de naissance" (5). Y, por ser de raigambre griega, se pregunta "Qu'est-ce que l'être?. Cette question, qui d'abord sonne grec, englobe toutes les questions ultérieures, y compris celles de l'existence et de la raison, y compris par conséquent celles de la finitude et de la faute" (6). Esta filosofía griega, la nuestra, en la memoria está unida con la cultura judía: "La recontre de la source juive avec l'origine grecque est l'intersection fondamentale et fondatrice de notre culture" (7). La culpabilidad y el sentimiento de culpabilidad, y un estudio, en nuestra cultura, del sentimiento de culpabilidad, hará referencias continuas, por relaciones en "profondeur" "latérales" y "d'avant en arrière" (8), "a l'histoire de la conscience de faute en Grèce".

- (1) C. 16
- (2) M. 25
- (3) M. 26
- (4) M. 26
- (5) M. 26
- (6) M. 26
- (7) M. 27
- (8) M. 27 y ss.

et en Israël" (1), dado que la "conscience de faute,"(2) en sus varias capas, se denomina culpabilidad y sentimiento de culpabilidad.

Hemos dicho que el sentimiento de culpabilidad ut talis "renvoie" al pecado de todos los hombres, una situación real delante de Dios, "qui l'homme le sache su l'ignore" (3). Esta relación del hombre con Dios en el sentimiento de su culpa por el pecado le mete al hombre en unas relaciones con le "Sacré", a nivel estructural, cuando el hombre en el "aveu du mal", o en forma más genérica en la confesión de los pecados por la literatura penitencial, habla en forma mítica o simbólica y realiza en sí mismo su relación con lo sagrado.

Nos dá Ricoeur estas enseñanzas en un estudio de los símbolos de "l'origine et la fin du mal" (4), los que se forman por la imperiosa necesidad de la conciencia de falta. "Ces symboles nous enseignent quelque chose de décisif concernant le passage d'une phénoménologie de l'esprit à une phénoménologie du Sacré" (5).

Los símbolos dan testimonio de "l'échec du savoir absolu au sens hégélien" (6). Según Mircea Eliade los últimos estudios sistemáticos sobre los símbolos han demostrado "son rôle fondamental dans la vie de n'importe quelle société traditionnelle" (7). Los pretendidos saberes absolutos han recibido una reacción. "L'évolution en cause, dice Mircea, fait partie de la réaction contre le rationalisme, le posi-

(1) M. 27

(2) M. 27

(3) M. 27

(4) C. 327

(5) C. 327

(6) C. 328

(7) ELIADE, M. (13) 9.

tivisme et le scientisme du XIX<sup>e</sup> siècle et suffit déjà à caractériser le deuxième quart du XX<sup>e</sup>" (1). Por mucho que se quiera apartar la forma de conocimiento simbólico por no seguir las normas del conocimiento formal y exacto, sin ellos la vida espiritual queda sin una forma de expresión. De ahí las afirmaciones de Mircea: "Que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais" (2). Si se quiere llegar al conocimiento de determinados aspectos de la realidad y penetrar en partes secretas del ser, es necesario recurrir a los símbolos. "Le symbole révèle certains aspects de la réalité -les plus profonds- qui défient tout autre moyen de connaissance" (3). El mito y el símbolo nos dan un mayor conocimiento del hombre. "Ils répondent à une nécessité et remplissent une fonction: mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être. Par suite, leur étude nous permet de mieux connaître l'homme, l'"homme tout court", celui qui n'a pas encore composé avec les conditions de l'histoire" (4). Nuestro acercamiento al ser ha de pasar, necesariamente, por el desentrañamiento de los símbolos.

También los símbolos nos indican la imposibilidad de formar con ellos un saber absoluto: "Les symboles du mal dans lesquels nous lisons l'échec de notre existence, déclarent en même temps l'échec de tous les systèmes de pensée qui voudraient engloutir les symboles dans un savoir absolu" (5).

- (1) ELIADE, M. (13) 9
- (2) ELIADE, M. (13) 12
- (3) ELIADE, M. (13) 13
- (4) ELIADE, M. (13) 14
- (5) C. 328

Por esta razón podemos decir que no existe un saber absoluto, y comienza el saber de lo sagrado: "Telle est une des raisons, et peut-être la plus frappant, pour laquelle il n'y a pas de savoir absolu, mais des symboles du Sacré au-delà des figures de l'esprit. Je dirai que ces figures sont appelées par le Sacré à travers le moyen des signes" (1). Así hace el paso Ricoeur de la fenomenología del espíritu a la fenomenología de lo sagrado.

Estas mismas ideas las desarrolla el autor en otro lugar, indicando el mismo origen de lo sagrado en el hombre: "les mythes ne sont plus aujourd'hui pour nous des explications de la réalité; mais, précisément parce qu'ils ont perdu leur prétention explicative, ils révèlent une signification exploratrice; ils manifestent une fonction symbolique, c'est-à-dire une manière de dire indirectement le lien entre l'homme et ce qu'il considère comme son Sacré (2). En este otro contexto tenemos igualmente al hombre en unión con lo sagrado.

Por este camino sí que podemos examinar en los fenómenos cómo la persona tiene una raíz absoluta de su existencia; los símbolos "manifestent la dépendance du Soi à une racine absolue d'existence et de significations, à un eschaton, à un ultime vers lequel pointent les figures de l'esprit" (3). El mundo del hombre raya con el mundo de lo sagrado. Los símbolos lo atestiguan y se nos da la clave de que pueda sentir sentimiento de culpa en la presencia personificada de lo sagrado, Dios.

(1) C. 328

(2) C. 417

(3) C. 328

Todo esto que acabamos de exponer: la forma mítico-simbólica de "l'aveu", el mundo del "Sacré" en que introduce y la culpabilidad consiguiente lo expone en orden Ricoeur en otro lugar: "Je remarquai qu'il n'existe pas de discours direct de l'aveu, mais que le mal -qu'il s'agisse du mal subi ou du mal commis- est toujours confessé par le moyen d'expressions indirectes empruntées à la sphère quotidienne de l'expérience et qui ont ce caractère remarquable de désigner analogiquement une autre expérience que nous appellerons provisoirement expérience du sacré" (1). La forma simbólica de hablar, basándose en la experiencia y nutriéndose de un vocabulario, nos lleva a otra experiencia más profunda, la de lo sagrado. En el caso de "la forma archaïque de l'aveu" (2), la mancha física hace referencia, directamente, al estado manchado del pecador: "L'image de la tache -la tache qu'on enlève, qu'on lave, qu'on efface-, désigne analogiquement la souillure comme situation du pécheur dans le sacré" (3).

Sin duda esto es una expresión simbólica: "aucune de ces conduites ne se réduit à un simple lavage physique; chacune renvoie à l'autre sans épuiser son sens dans un geste matériel: brûler, chacher, enfouir, laver, expulser: autant de conduites qu s'équivalent ou se substituent, tout en désignant chaque fois autre chose, à savoir la restauration de l'intégrité, de la pureté" (4). Se designa y se hace referencia a integridad y pureza en su sentido más allá de los físico.

Y de esta manera se llega al sentimiento de culpabilidad: "par une série de promotions symboliques, jalonnées par les images de la

(1) F. 22

(2) F. 22

(3) F. 22

(4) F. 22

déviaton, de la voie courbe, de l'errance, de la rébellion, puis par celle du poids, du fardeau, de la coulpe, enfin par celle de l'esclavage qui les englobe toutes" (1), se pasa al sentimiento de culpabilidad, porque, en palabras de Ricoeur: "on passe ainsi au vécu du péché et de la culpabilité" (2); y es quizás imposible demostrar que el "vécu du péché" no equivalga al sentimiento de culpabilidad; lo vivido y la vivencia del pecado produce el sentimiento de culpabilidad.

La conciencia de la falta, decíamos, tiende a salir fuera y decirse en una palabra. Su forma es "l'aveu" o "la confesión des péchés". Hemos visto las implicaciones de este lenguaje y la manera de conducirnos al meollo de nuestro trabajo, el sentimiento de culpabilidad.

#### 1.4. "L'aveu descubre el rastro filosófico del sentimiento de culpabilidad."

Compara Ricoeur, este lenguaje de "l'aveu" al de la filosofía consagrada, su forma de proceder en el pecado y, más concretamente, la "épigénèse du sentiment de culpabilité" (3), con la "ilusión transcendante selon Kant" (4). Así se acercan su procedimiento y el Kantiano, importante en un tema antropológico como lo es el ricoeuriano. Además asistimos al nacimiento del sentimiento de culpabilidad. La conclusión la sacamos de la comparación del texto de "Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal", p. 16 y "De l'interprétation, essai sur Freud", p. 524. En el primero habla Ricoeur de la expe-

(1) F. 23

(2) F. 23

(3) F. 524, por "épigénèse du sentiment de culpabilité" debe entenderse, lógicamente, según la página 526 de este libro, "une dialectique ascendante" del sentimiento de culpabilidad.

(4) M. 16



riencia escandalosa del hombre pecador y el nacimiento de "la prise de conscience par son caractère même de scandale", promovido todo ello por "les réponses intempestives de la gnose et des mythes étiologiques" (1). En el otro, un texto sobre el sentimiento de culpabilidad, "l'épigénèse du sentiment de culpabilité", Ricoeur, dialogando con Freud, no admite que la culpabilidad, o el sentimiento de culpabilidad, se forme por medio de una psicología del super-ego: "Or l'épigénèse de la culpabilité ne peut être établie directement par le moyen d'une psychologie du surmoi; elle ne peut être que déchiffrée par le moyen indirect d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle. C'est là que se constitue une histoire exemplaire de la conscience" (2).

Al citar estos textos, nuestro argumento es el siguiente: "La prise de conscience" y "l'histoire exemplaire de la "conscience", tanto una como otra son suscitadas o se establecen la primera por "les réponses intempestives de la gnose et des mythes" (3), y la segunda por "le moyen indirect d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle" (4). Como quiera que, los mitos y la gnosis pensados por Ricoeur pertenecen a la literatura penitencial, en cuyos textos "les communautés des croyants ont exprimé l'aveu du mal" (5), tenemos igualados los conceptos "prise de conscience" y "conscience". Y el segundo de estos, "conscience", lo emplea Ricoeur con el mismo sentido de "culpabilité". Además de examinar la cita dada en toda

(1) M. 16

(2) F. 524

(3) M. 16

(4) F. 524

(5) C. 416

su amplitud, compulsando con otro lugar la equivalencia de "conscience" y "culpabilité" en el presente contexto es una afirmación irrefutable (1). El texto que hemos citado en la pag. 222, tomado de "De l'interpretation, essai sur Freud", p. 524, es idéntico al que vamos a citar ahora. Termina este texto: "Le conflit des interpretations, essais d'hermeneutique", p. 342, diciendo que "l'épigenèse du sentiment de culpabilité", obtenida por medio de "d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle" constituye "une histoire exemplaire de la culpabilité". En el texto "De l'interpretation, essai sur Freud" p. 524, concluye la misma argumentación con constituye "une histoire exemplaire de la "conscience" con entrecomillado en "conscience".

He aquí el texto: "Le conflit des interpretations, essais d'hermeneutique", p. 342, para que se compruebe la verdad de nuestro aserto, comprobándolo con el citado del libro "De l'interpretation, essai sur Freud", p. 524.

"Il serait puéril de croire qu'on puisse ajouter à la psychologie, ou à la psychanalyse du Surmoi; il ne s'agit pas de compléter Freud; cette épigenèse du sentiment de culpabilité ne peut être atteinte que par la moyen indirect d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle. C'est là qu'une histoire exemplaire de la culpabilité se constitue" (2). Queda esclarecido por tanto, la identidad de "conscience" y culpabilidad en el contexto de "l'épigenèse" del sentimiento de culpabilidad.

Y según probamos anteriormente, probado por este mismo contexto, culpabilidad es igual a sentimiento de culpabilidad.

(1) (C) F. 524

(2). C. 342.

He aquí los dos textos de nuestra argumentación: "Mais de même que l'illusion transcendante selon Kant atteste par ses embarras même que la raison est le pouvoir de l'inconditionnes de même les réponses intempestives de la gnose et des mythes étiologiques attestent que l'expérience la plus émouvante de l'homme, celle d'être perdu comme pécheur, communique avec la besoin de comprendre et suscite la prise de conscience par son caractère même de scandale. (1). El segundo le citamos también para comodidad de la comparación, aunque acabamos de exponerle: "Or l'épigénèse de la culpabilité ne peut être établie directement par le moyen d'une psychologie du surmoi; elle ne peut être que déchiffrée par le moyen indirect d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle. C'est là que se constitue une histoire exemplaire de la "conscience" (Gewissen) " (2).

En consecuencia, la gnosis y los mitos de la exposición de Ricoeur y con más precisión todas las formas de "l'aveu de la littérature pénitentielle" (3), estas formas de proceder son completamente necesarias en una investigación sobre el sentimiento de culpabilidad. Pues ellas suscitan la "prise de conscience", descifran "l'épigénèse de la culpabilité", constituyen "une histoire exemplaire de la "conscience"; contribuyen y hacen inteligible el sentimiento de culpabilidad.

1.5. Culpabilidad y sentimiento de culpabilidad significan lo mismo.

La experiencia de la conciencia de falta es de una complejidad grande: "Cette expérience est en outre complexe: au lieu de l'expérience

(1) M. 16

(2) F. 524

(3) ~~C1~~ C. 33

simple que l'on pourrait attendre, la confession des péchés, découvre plusieurs couches de l'expérience" (1). Ahora, separado por punto y coma de esta última palabra, e intercalándose lo mismo entre el contenido de culpabilidad y de sentimiento de culpabilidad, precisa Ricoeur las múltiples capas de experiencia: "La culpabilité", au sens précis de sentiment de l'indignité du noyau personnel est seulement le point avancé d'une expérience radicalement individualisée et intériorisée; ce sentiment de culpabilité, continúa Ricoeur, según decíamos antes, renvoie à une expérience plus fondamentale, celle du "péché", qui englobe tous les hommes et désigne la situation réelle de l'homme devant Dieu, que l'homme le sache ou l'ignore" (2). Esta es la experiencia compleja y unívoca.

Nuestro propósito, en orden a la precisión del concepto, sentimiento de culpabilidad, es estar atentos a las diversas formas de explicitación de esta experiencia en el "aveu". Los tres niveles de "l'aveu" según precisaremos después los esboza aquí Ricoeur.

Los expone el autor de esta manera: "C'est de ce péché que le mythe de la chute raconte l'entrée dans le monde; c'est lui que la spéculation sur le péché originel tente d'ériger en doctrine. Mais à son tour le péché est la correction et même la révolution d'une conception plus archaïque de la faute, celle de la souillure conçue à la façon d'une tache qui infecte du dehors. Culpabilité, péché, souillure constituent ainsi une diversité primitive dans l'expérience: le sentiment n'est

(1) M. 15

(2) M. 15

donc pas seulement aveugle en tant qu'émotionnel, il est équivoque, lourd de significations multiples; c'est pourquoi il requiert une seconde fois le langage, afin d'élucider les crises souterraines de la conscience de faute" (1).

La expérience que explicita "l'aveu", y el mismo lenguaje de "l'aveu", además de ciega y equívoca, es escandalosa, "le péché en tant qu'aliénation à soi-même est, plus peut-être que le spectacle de la nature, une expérience étonnante, déconcertante, scandaleuse: à ce titre elle est la source la plus riche de la pensée interrogative" (2). A este respecto Ricoeur cita una serie de interrogantes de los salmos babilónicos, preguntándose por el escándalo del pecado.

Así pues Ricoeur usa varios términos para designar y describir la experiencia de la conciencia de falta. Hacen estos términos referencia "a plusieurs couches de l'expérience" (3). Estos términos, concretamente culpabilidad y sentimiento de culpabilidad, los podemos usar indistintamente. Lo vamos a probar por una larga disquisición, que va ganando en precisión. El mismo Ricoeur nos da pie para ello en un párrafo en que perfila la "conscience de faute" que exterioriza "l'aveu".

Según Ricoeur la "conscience de faute" manifestada por "l'aveu" en una de sus capas forma la "culpabilité" que es la experiencia individualizada e interiorizada "au sens précis de sentiment de l'indignité du noyau personnel" (4). Pues bien al referirse con punto y coma por

(1) M. 15

(2) M. 15

(3) M. 15

(4) M. 15

medio a la "culpabilité" antes descrita, usa el término "ce sentiment de culpabilité" lo que denota que se refiere a este sentimiento al que acaba de describir como "culpabilité", que en sí es el "sentiment de l'indignité du noyau personnel". Luego llama sentimiento de culpabilidad a la culpabilidad.

Por todo ello está justificado metodológicamente por supuesto, y también en cuanto a precisión de conceptos, que usemos indistintamente culpabilidad o sentimiento de culpabilidad para designar "le sentiment de l'indignité du noyau personnel".

En este texto, "Finitude et culpabilité II ..." p. 15, como hemos visto, todo indica que los dos términos se pueden usar indistintamente. Hay otro más que ya estudiaremos más tarde en toda su amplitud, en que sentimiento de culpabilidad y culpabilidad se usan uno por el otro. Nos referimos a "De la interpretation ..." p. 524. Ricoeur analiza "l'épigénèse du sentiment de culpabilité" en Freud. No está de acuerdo con la exposición freudiana en este aspecto y, a continuación, introducido por un "or" emplea "l'épigénèse de la culpabilité" para indicar lo mismo que quería indicar con "l'épigénèse du sentiment de culpabilité". No cabe ninguna duda de que para Ricoeur indica lo mismo "l'épigénèse du sentiment de culpabilité" que "l'épigénèse de la culpabilité".

Unidos los dos textos y contextos "Finitude et Culpabilité II ..." p. 15 y "De l'interpretation ..." p. 524, se puede concluir que para Ricoeur es lo mismo sentimiento de culpabilidad que culpabilidad.

Tenemos dos términos que significan lo mismo, culpabilidad y sentimiento de culpabilidad, y lo que ellos significan es una experiencia equívoca en que se combinan "sentiment de l'indignité du noyau person-

nel", "expérience "individualisée et interiorisée" que pueden venir de experiencia del "péché" de "tous les hommes", "situation réelle de l'homme devant Dieu". Y así, avalado por el adjetivo "ce", cuando, después de emplear "culpabilité" y decir que lo usa en el "sens précis de sentiment de l'indignité du noyau personnel," emplea "sentiment de culpabilité", este concepto no ha de entenderse como uno distinto del anterior sino formado por el sentimiento que es el sentido preciso de la culpabilidad, es decir, el sentimiento de culpabilidad. Y la referencia al pecado del concepto sentimiento de culpabilidad como posible pequeña distinción del sentimiento de culpabilidad sobre la culpabilidad en "Finitude et Culpabilité II..." p. 15, debe interpretarse un rasgo de la amplitud y equivocidad de la experiencia, a la que Ricoeur denomina culpabilidad y sentimiento de culpabilidad indistintamente.

De todo lo dicho, y continuando en argumentación, nos parece definitivo decir que siempre que Ricoeur hable en lo sucesivo, aunque emplee el término culpabilidad ha de entenderse, no sólo puede entenderse, sentimiento de culpabilidad. Lo apoyamos en lo siguiente: "Ricoeur usa "ce sentiment de culpabilité", refiriéndose al sentimiento que produce la "culpabilité" (1), entre comillas según consta en la ortografía. Pues bien, cuando emplea "ce sentiment de culpabilité" dice que "renvoie à une expérience plus fondamentale, celle du péché" (2). Y toda la exposición posterior de Ricoeur sobre "l'énigme de la faute" que es el "écart" y el "saut" (3), que media entre la posibilidad y la realidad del mal, se reduce al juego que da el pecado considerado en diversos niveles de exposición. Y así (4), a nivel de mitos, se hablará

(1) H. 158

(2) M. 15

(3) M. 15

(4) [Cf.] M. 15

del de la caída que marca la entrada en el mundo del pecado. Cuando pasemos a la especulación, hablará Ricoeur del pecado original que es un intento de encerrar en doctrina la experiencia del pecado. Y el mismo pecado, es una especie de "correction" o "revolution" de una concepción más arcaica de la falta "la souillure" (1). Así que ya exponga Ricoeur mitos, o especule o hable de la "seuillure", siempre está por medio la realidad experiencial del pecado, como "expérience plus fondamentale" a que "renovie" el sentimiento de culpabilidad. Consiguientemente, incluso en el uso del término culpabilidad, estamos autorizados a leer sentimiento de culpabilidad, o a entender éste por aquel.

Según nuestra opinión aparecerá más veces en Ricoeur el término culpabilidad que sentimiento de culpabilidad, por la misma estructura que él ha elegido en su exposición. Diremos después que el enigma de la falta, en su parte simbólica (2) lo dilucida el autor por el análisis de la "souillure, péché y culpabilité", y probablemente para seguir la argumentación en esta línea estructural, use la culpabilidad las más de las veces como el proceso simbólico de la falta.

Vemos confirmado este aserto en "Le conflit ..." p. 419. La culpabilidad viene después de "la souillure" y el "péché" ocupa el tercer puesto en los aspectos de la falta. En otro lugar, los tres aspectos de la falta los define: "souillure, péché et culpabilité" (3). Lo que probaría nuestra posición de someterse a un vocabulario inspirado en unas afirmaciones estructurales. Y, ya sin ningún género de duda, en este contexto queda probado que Ricoeur da el mismo contenido a

(1) H. 159

(2) M. 199

(3) C. 22-23.



culpabilidad y a sentimiento de culpabilidad; luego en lugar de un término siempre se puede entender el otro.

He aquí la igualdad de contenido de culpabilidad y sentimiento de culpabilidad:

"Le culpabilité est alors une manière de se tenir devant une sorte de tribunal invisible qui mesure l'offense, prononce la condamnation et inflige la punition" (1).

"Le sentiment de culpabilité est la conscience d'être inculpe et incriminé par ce tribunal intérieur; finalement elle se confond avec l'anticipation de la punition" (2).

Y desde luego, la falta y el pecado vivido en culpabilidad es sentimiento de culpabilidad. Esto último nos lo dice Ricoeur en "De l'interprétation. Essai sur Freud" p. 23-24. Habla del paso que se hace del símbolo, considerado como medio de descubrimiento en la experiencia delo sagrado, al "vécu du péché et de la culpabilité" (3). Para Ricoeur es igual "vécu du péché" que "culpabilité" y, sin duda alguna, sentimiento de culpabilidad y culpabilidad, pues el "vécu du péché" es, o por lo menos produce el sentimiento de culpabilidad.

En otro lugar Ricoeur claramente da la misma significación a sentimiento de culpabilidad que a culpabilidad. Es en la lectura del libro de Karl Jaspers "La culpabilité allemande" (Edition de Minuit. París). Después de una cita de Jaspers (4) que termina con las palabras: "la philosophie et la theologie ont la tâche d'éclairer le problème de la

(1) C. 419

(2) C. 420

(3) F. 23

(4) (C) A151

culpabilité dans sa profondeur" (1), afirma que "la culpabilité, est un sentiment" (2). Entonces, siempre que se diga culpabilidad, como la culpabilidad es un sentimiento, siempre en lo dicho, la culpabilidad ha de entenderse lo que es, un sentimiento.

Así lo dice el análisis de la frase "la culpabilité est un sentiment", y así lo entiende Ricoeur, porque esta frase se completa de la siguiente manera: "La culpabilité est un sentiment; le sentiment passe de la naïveté, à la maturité en traversant des distinctions" (3). Ricoeur dice "le sentiment" y afirma un paso a la madurez desde su ingenuidad por medio de distinciones, y estas distinciones del sentimiento son "la culpabilité criminelle" (4), "la culpabilité politique" (5), "la culpabilité morale" (6), y la "culpabilité métaphysique" (7). Entonces tenemos que el sentimiento es "sentiment de la culpabilité criminelle", de la "culpabilité politique", de la "culpabilité métaphysique". En la culpabilidad y en cada una de sus distinciones, se entiende lo que es la culpabilidad, un sentimiento, sentimiento de culpabilidad.

Nos confirmamos en la afirmación reflexionando sobre la cuarta distinción. Se refiere, como se ve por el contexto de las otras tres distinciones, a "la culpabilité métaphysique". Ricoeur para describir esta hace una cita de Karl Jaspers (8), y se refiere a la culpabilidad

(1). A. 151

(2). A. 151

(3). A. 151

(4). A. 152

(5). A. 152

(6). A. 152

(7) (X) A. 153

(8) (X) A. 153

con las palabras: "mais il y a nous un sentiment de culpabilité dont la source est ailleurs. Etre coupable au sens métaphysique" (1). Por segunda vez hace referencia a esta culpabilidad con el término sentimiento de culpabilidad. Y luego él a este sentimiento de culpabilidad lo llama culpabilidad. Para precisar después que "c'est cette culpabilité qui est la source de toutes les autres: car elle est la condition coupable dans laquelle s'exerce la culpabilité morale, laquelle engendre la culpabilité politique et le crime" (2). Podemos decir que a las otras culpabilidades (3), nos podemos referir también con sentimiento de culpabilidad, ya que así se ha referido Ricoeur a la que es "La source de toutes les autres". O lo que es lo mismo, donde esté escrito culpabilidad se puede entender sentimiento de culpabilidad. Una determinada realidad Ricoeur la llama indistintamente culpabilidad y sentimiento de culpabilidad.

Incluso entre culpabilidad y sentimiento de culpabilidad observamos en la obra de Ricoeur, la más perfecta reciprocidad, y con ello, por la esencia de la reciprocidad, el uso de uno u otro es completamente facultativo, pues el uno incluye al otro y viceversa. Nos basamos en un contexto en que Ricoeur habla de la dinámica de los

(1) A. 153

(2) A. 153

(3) Además de las mencionadas aquí: criminal, política, moral y metafísica, nos podemos referir a la culpabilité "communautaire" y a la "individuelle", con el concepto de sentimiento de culpabilidad, porque también estas dos últimas tienen una "source" en la "culpabilité métaphysique", a la que Ricoeur se ha referido en esos términos. Que la culpabilidad metafísica sea "source" de la comunitaria y la individual nos lo dice Ricoeur con las siguientes palabras: "Non seulement il n'y a qu'une culpabilité éthique, tantôt individuelle, tantôt communautaire, mais la culpabilité métaphysique c'est encore la même, indivise et radicale". R. 6.

tres momentos de la falta, concretamente en el paso del pecado a la culpabilidad. El pecado tiene una existencia ontológica: "le péché est réel, même lorsqu'il n'est pas connu" (1). "La culpabilité, en cambio, est mesurée par la conscience que l'homme en prend" (2). Ya aquí se podría ver la reciprocidad de culpabilidad y sentimiento de culpabilidad, porque la culpabilidad se mide por "la conscience que l'homme en prend" y esta conciencia que el hombre toma o tiene de la culpabilidad no es más que el sentimiento de culpabilidad, dicho de otro modo: tomar conciencia de la culpabilidad es lo mismo que sentirse culpable. No obstante este razonamiento, hay otra frase de Ricoeur en este mismo contexto que da la mayor claridad: "l'homme est coupable comme il se sent coupable" (3): "El hombre es culpable según él se siente culpable": "el hombre tiene culpabilidad según se siente culpable: "el hombre tiene o experimenta culpabilidad en la medida en que tiene sentimiento de culpabilidad". Luego culpabilidad y sentimiento de culpabilidad se implican mutuamente.

Que haya reciprocidad entre culpabilidad y sentimiento de culpabilidad, según lo acabamos de probar, no es cosa rara porque, en Ricoeur, es fácil ver una reciprocidad de estos dos conceptos que, por más amplios englobarían estos dos. Los conceptos más amplios son los de "volontaire y de l'involontaire" (4). La reciprocidad de estos dos últimos conceptos fue expresamente afirmada por M. Bréhier: "M. Ricoeur a parlé de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire: de la réciprocité, c'est-à-dire que la volontaire renvoie à l'involontaire, et l'involontaire au volontaire" (5). Fue la conclusión de M.

(1) C. 288

(2) C. 288

(3) C. 288

(4) (Cf.) D.

(5) D. 25

Bréhier a la conferencia pronunciada por Ricoeur en "La société française de Philosophie" sobre el tema: "L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limité". Ricoeur en la respuesta a estas palabras de M. Bréhier, no impugno el parecer de Bréhier, lo aceptó (1).

Demos entender, por tanto, que Ricoeur igual que afirma de manera más explícita la reciprocidad de culpabilidad y sentimiento de culpabilidad, según lo probamos antes, afirmaría, implícitamente, esta misma reciprocidad en la conferencia referida y en todo el contexto del libro "Le volontaire et l'involontaire". Y a nosotros nos parece que, sin delimitar totalmente el ámbito completo, la culpabilidad puede ponerse de parte de "l'involontaire" y el sentimiento de culpabilidad de parte de "volontaire". Y afirmar así, otra vez más, la reciprocidad de la culpabilidad y del sentimiento de culpabilidad. Antes hicimos un análisis de un texto en que los dos conceptos están puestos en relación por Ricoeur (2), y ahora nos pasamos en la implicación de sentimiento de culpabilidad en volontaire, y de culpabilidad en involontaire. Y así concluir a la reciprocidad de culpabilidad y sentimiento de culpabilidad por la reciprocidad de volontaire y de involontaire.

Nos basamos en que la culpabilidad dice relación del pecado en cuanto que el pecado implica "devant Dieu", le "contre toi, contre toi seul" (3). Nosotros esta relación la calificaríamos dentro de uno de los ciclos de "l'involontaire" situation ou condition nécessaire", según las palabras de Ricoeur: "C'est pourquoi j'ai distingué trois cycles de l'involontaire (motivation, spontanéité des pouvoirs, et enfin

(1) D. 25

(2) (Cf.) C. 258

(3) (Cf.) M. 102

situation ou condition nécessaire)" (1). El pecado lo es por ser algo contra Dios, juzgado como mal en la presencia de Dios, tiene un carácter de necesidad. La culpabilidad acentuaría este aspecto y ello la metería más bien de parte de "l'involontaire".

El sentimiento de culpabilidad, por acentuar el "c'est moi que ...", se colocaría más bien de parte de "le volontaire".

Y entonces es obvio afirmar que culpabilidad y sentimiento de culpabilidad son recíprocos por la reciprocidad que existe entre "volontaire" e "involontaire".

## 2. Dialéctica interna y dinámica de la culpabilidad o del sentimiento de culpabilidad.

"L'aveu du mal" se puede decir que es la expresión lingüística del "sentiment du mal" (2). Y esta cuestión, en la filosofía ricoeuriana, "concerne ce que l'on pourrait appeler l'épigénèse du sentiment de culpabilité" (3), que abarca de lleno nuestro interés en el presente trabajo. Ya dijimos que "épigénèse" en el autor tiene el sentido de dialéctica ascendente. (4). Reconoce que el ascenso, a través de la dialéctica, para desvelar la verdad de la culpabilidad no es cosa sencilla: "Cette question est loin d'être simple" (5). Habíamos anticipa-

(1) D. 25

(2) C. 342

(3) C. 342

(4) (Cf.) F. 526

(5) C. 342

do antes que esta cuestión no la trata Ricoeur como freudiano, ni Freud puede ser llamado a resolverla. La considera sin posible salida en la obra del médico vienés: "Elle ne peut être traitée avec les ressources d'une psychologie. Il serait pueril de croire qu'on puisse ajouter à la psychologie, ou à la psychanalyse du Surmoi; il ne s'agit pas de compléter Freud" (1). Ni la psicología, ni el psicoanálisis nos ayudan a descubrir el sentimiento de culpabilidad.

Ricoeur no sabe más que una manera de acercarse, en dialéctica ascendente, al sentimiento de culpabilidad, los textos de la literatura penitencial: "Cette épigénèse du sentiment de culpabilité ne peut être atteinte que par le moyen indirect d'une exégèse, au sens diltheyen du mot, d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle" (2). Los textos de la literatura penitencial son el único camino para llegar al sentimiento de culpabilidad. Estos son aquellos textos "dans lesquels les communautés des croyants ont exprimé l'aveu du mal" (3). Y se reparten en tres niveles: "Les symboles envelopés dans l'aveu du mal m'ont paru se répartir en trois niveaux signifiants: niveau symbolique primaire de la souillure, du péché, de la culpa; niveau mytique des grands récits de chute ou d'exil, niveau des dogmatismes mythologiques de la gnose et du péché originel" (4). Iremos exponiendo cada uno de los niveles, pues, en el lenguaje de "l'aveu du mal", descubriremos, según los niveles, toda una constelación de características del sentimiento de culpabilidad.

(1) C. 342

(2) C. 342

(3) C. 416

(4) C. 33

Su lenguaje tiene características muy especiales: "Le langage de ces textes est un langage spécifique qui peut être appelé très généralement "confession des péchés", sans qu'il soit attaché à cette expression une connotation confessionnelle particulière, ni même une signification spécifiquement juive ou chrétienne" (1). Las narraciones penitenciales forman un núcleo de saber en que, de manera ejemplar, se ve reflejado el hombre. "C'est là qu'une histoire exemplaire de la culpabilité se constitue" (2). Y solamente mirándose en esta historia ejemplar, el hombre se matiza y se encuentra como culpable: "L'homme accède à la culpabilité adulte lorsqu'il se comprend lui-même selon les figures de cette histoire exemplaire" (3). Se compara él con las figuras y se mide según la culpabilidad que acusan.

En conclusión, nos queda hacer lo que el autor expone: descubrir el sentimiento de culpabilidad de manera indirecta: "Une épigénèse du sentiment de culpabilité ne peut donc être obtenue directement; elle doit passer par une épigénèse de la représentation, qui serait une conversion de l'imaginaire en symbolique où, dans un autre langage, du fantasme vestigial d'une scène primitive en un poème de l'origine" (4). Nuestro proceder, sin posibilidad de opción, no puede ser más que indirecto, simbólico.

Ve Ricoeur la dificultad del lenguaje simbólico, que va a usar en "l'épigénèse du sentiment de culpabilité". Es un lenguaje "irréductible aux significations univoques" (5). El lógico al lenguaje equívoco le

(1) C. 416 :

(2) C. 342

(3) C. 342

(4) C. 343

(5) C. 22



tiene por falaz: "Mais l'usage philosophique de ce langage équivoque reste exposé à l'objection du logicien selon laquelle le langage équivoque ne saurait nourrir que des arguments fallacieux" (1). Contra esta dificultad reacciona Ricoeur con la búsqueda de una lógica de doble sentido; es la manera de justificar su hermenéutica: "La justification de l'herméneutique ne peut être radicale que si l'on cherche dans la nature même de la pensée réflexive le principe d'une logique de double sens" (2). Ricoeur de este modo justifica la consistencia de una lógica, la lógica transcendental: "Cette logique n'est plus alors une logique formelle mais une logique transcendante; elle s'établit au niveau des conditions de possibilité: non des conditions de l'objectivité d'une nature, mais des conditions de l'appropriation de notre désir d'être; c'est dans ce sens que la logique du double sens, propre à l'herméneutique, peut être appelée transcendante" (3). Queda establecida esta lógica a nivel de las condiciones de posibilidad y de las condiciones de apropiación de nuestro deseo de ser.

Luego, si este proceder equívoco e indirecto, figurado, ni propio, ni directo de los símbolos, tiene una tal fundamentación de una lógica transcendental, puede seguir adelante en "l'épigénèse du sentiment de culpabilité", y avalar conclusiones filosóficamente válidas.

Ya puede proceder Ricoeur al "éclatement de l'idée de culpabilité" (4), o del sentimiento de culpabilidad, según probamos ampliamente. "L'épigénèse de la culpabilité", o su dialéctica ascendente, la culpa-

(1) C. 22

(2) C. 22

(3) C. 22

(4) M. 99

bilidad, y su dialéctica interna sólo pueden encontrarse a base de una dialéctica más amplia: "Pour apercevoir cette dialectique interne de la culpabilité, il faut la replacer dans une dialectique plus vaste, celle des trois moments de la faute: souillure, péché, culpabilité"(1). Cada uno de estos momentos sólo se puede estudiar en un simbolismo que llevan en sí: "C'est un fait que l'aveu de la conscience coupable passe par une symbolique de la souillure, du péché ou de la culpa" (2). "C'est ce langage de l'aveu, dice abundando en la misma idea el autor, qui parle au philosophe de la faute et du mal; or ce langage de l'aveu a ceci de remarquable qu'il est de part en part symbolique; il ne parle pas de la souillure, du péché, de la culpabilité en termes directes et propres, mais en termes indirects et figurés; comprendre ce langage de l'aveu, c'est mettre en oeuvre une exégèse du symbole qui appelle des règles de déchiffrement, c'est-à-dire une herméneutique" (3). Al estudio de este simbolismo, de la "souillure," del pecado y de la culpabilidad, se dedica Ricoeur con objeto de llegar al alumbramiento de la idea de culpabilidad, a la "epigénese del sentimiento de culpabilité"; se obtiene así una imagen dialéctica de la culpabilidad por medio de la dialéctica de los tres momentos de la falta.

Las constelaciones simbólicas de la "expérience de l'faute" las considera Ricoeur en su aspecto dinámico; podemos asistir así a: "une vie des symboles" (4). "La trajectoire de l'expérience de faute est ainsi jalonnée par une succession d'ébauches symboliques" (5). La dinámica de los símbolos de la experiencia de la falta tiene dos sentidos: "Cette dynamique des symboles primaires, jalonnée par les trois

- (1) M. 99
- (2) C. 22
- (3) H. 10
- (4) C. 286
- (5) C. 286

constellations de la souillure, du péché et de la culpabilité, a un double sens; et l'équivoque même est très révélatrice de la dynamique du symbole en général; il y a, d'un symbole à l'autre, d'une part; un mouvement d'intériorisation incontestable; d'autre part un mouvement d'appauvrissement de la richesse symbolique" (1). Movimiento de interiorización y empobrecimiento de la riqueza simbólica presenta esta dinámica de los símbolos.

Cada una de las instancias del montaje dinámico engloba la siguiente y se siente incluida en la última de las tres: "Aussi chaque "instance" ne se maintient -elle qu'en reprenant la charge symbolique de la précédente; nous ne serons donc pas étonnés que la souillure, symbole le plus archaïque, survive pour l'essentiel dans la troisième instance" (2), vamos a verlo.

"L'expérience de l'impur accède déjà a la lumière du dire, à la faveur de la richesse symbolique extraordinaire du thème de la souillure" (3). Como ya indicamos antes "la souillure est plus qu'une tache" (4). Toda la persona se haya afectada porque ella misma se encuentra afectada en su relación con le "Sacré" (5). Entonces la mancha del penitente es imposible quitarla "par aucun lavage physique" (6). "Les rites de purification" intentan conseguir "une intégrité indiscible dans aucun autre langage que symbolique" (7). "La conception

(1) C. 286

(2) C. 287

(3) C. 287

(4) C. 287

(5) C. 287

(6) C. 287

(7) C. 287

magique de la souillure" nos deja "la symbolique du pur et de l'im-pur, avec toute sa richesse d'harmoniques" (1). De esta investigación simbólica sale una doctrina rica en consecuencia antropológicas.

"Au centre de cette symbolique se tient la schème de l'extériorité, de l'investissement par le mal, qui est peut être le fond inscrutable du "mystère d'iniquité" (2). Es la concepción de que el hombre se siente invadido por el mal desde fuera, en medio de su misterio inabordable. Matizada esta concepción, queda de esta manera: "Le mal n'est mal qu'autant que je le pose, mais au coeur même de la position du mal par le liberté se révèle un pouvoir de séduction par le "mal déjà là", que l'antique souillure avait toujours déjà dit sur le mode symbolique" (3). Esto en cuanto al juego que da la primera constelación, la de la souillure.

"Un symbole, dice Ricoeur, est d'abord destructeur d'un symbole antérieur" (4). Es lo que pasa con el segundo momento de la experiencia de la falta, el símbolo o la constelación del pecado. "Ainsi nous voyons la symbolique du péché s'organiser autour d'images inverses de celles de la souillure; au lieu du contact exferiur, c'est maintenant l'écart (par rapport à la cible, à la voie droite, à la limite à ne pas franchir etc.) qui sert de schème directeur" (5). Se ha cambiado el tema, porque se han cambiado los motivos fundamenta-

(1) C. 287

(2) C. 287

(3) C. 287

(4) C. 287

(5) C. 287

les. Aquí está la experiencia religiosa. El hombre se siente "devant Dieu" y en el ambiente de la Alianza. El hombre se siente vinculado a una "exigence infinie de perfection" y sometido a una "manace infinie" (1). Ahora el mal no es una cosa; es "une relation: rompue donc un néant; ce néant se dit dans les images du souffle, du vain, de la buée, de la vanité de l'idole. La Colère même de Dieu est comme le néant de son absence" (2). El mal ya no está situado en el exterior como en el caso de la souillure, es "une puissance réelle qui asservit" (3). De un acontecimiento histórico, la cautividad de Egipto y Babilonia, el pueblo de Israel se hizo un "schème de d'existence" (4), y el símbolo de la cautividad alcanzó la mayor expresión a que pudo llegar "l'expérience pénitentielle d'Israël" (5).

Así se consigue la unión con el primer simbolismo: "c'est à la faveur de cette nouvelle positivité du mal que le premier symbolisme, celui de la souillure, a pu être repris: le schème d'extériorité est retrouvé, mais à un niveau éthique et non plus magique" (6). Por la dinámica se ve la vida de estos dos simbolismos: en el del pecado la exterioridad se integra a un nivel ético. "Le même mouvement de rupture et de reprise peut être observé dans le passage des symboles du péché au symbole de la culpabilité (7). Antes se decía "une affirmation ontologique du péché, ahora cuenta "l'expérience purement

(1) (Cf.) C. 288: (Cf.)

(2) C. 288

(3) C. 288

(4) C. 288

(5) C. 288

(6) C. 288

(7) C. 288

subjetive de la faute" (1). "Le péché est réel, même lorsqu'il n'est pas connu, la culpabilité est mesurée par la conscience que l'homme en prend en devenant auteur de sa propre faute" (2).

Y siguen las sustituciones: "L'image de poids et de charge se substitue à celle de l'écart, de la déviation, de l'errance" (3), "le devant Dieu" empieza a dar paso al "d'evant moi", el proceso de interiorización e individualización tan marcado de la culpabilidad (4); "L'homme est coupable comme il se sent coupable." (5), definiendo de manera magistral la culpabilidad y el sentimiento de culpabilidad. La responsabilidad en el pecado es colectiva y total, en la culpabilidad es individual y gradual (6). "Nous sommes entrés dans le monde de l'inculpation raisonnable, celle du juge et celle de la conscience scrupuleuse" (7). La constelación de la "souillure" pasa a integrar la de la culpabilidad. "L'enfer s'est déplacé de l'extérieur vers l'intérieur" (8). La conciencia se siente cautiva: "écrasée par la loi à laquelle elle ne pourra jamais satisfaire, la conscience se reconnaît captive dans son injustice même et, pis encore, dans le mensonge de sa prétention à la propre justice" (9). Cautiva por el pecado y cautiva en la mentirosa posibilidad de conseguir su justificación: "A ce point extrême d'involution, le symbolisme de la souillure est devenu celui de la liberté servé, du serf-arbitre"(10). Con ello hemos visto desarrollarse la dinámica simbólica de los momentos de la falta.

(1) C. 288

(2) C. 288

(3) C. 288

(4) C. 288

(5) C. 288

(6) C. 288

(7) C. 288

(8) C. 288

(9) C. 288

(10) C. 288

Expuesta la dialéctica y la dinámica del sentimiento de culpabilidad, condicionada por la diálectica de los símbolos de la "souillure", del pecado y de la culpabilidad, ahora pasamos al estudio de cada una de las constelaciones simbólicas. Vamos a exponer el contenido del primero de los tres términos del primer nivel del lenguaje del "l'aveu du mal". Es el lenguaje de "l'aveu", según hemos visto, el único que nos lleva al descubrimiento del sentimiento de culpabilidad, y ahora estudiamos la "souillure" que junto con le "péché" y la "culpabilité", forman el primer nivel de "l'aveu du mal", de la confesión de los pecados. (1) .

Pasamos pues, a la exposición de la "souillure" en la obra de Ricoeur.

2.1. El sentimiento de culpabilidad en la "souillure"  
(mancha).

El hombre experimenta el pecado en su vida, tiene "expérience de péché" (2), que es el terreno abonado de un sentimiento de culpabilidad. De ahí que Ricoeur considere fundamental recurrir a "cette expérience et à son langage" (3). O dado que aquí hacemos labor de filósofos, Ricoeur ve la necesidad de recurrir "à cette expérience dans son langage" (4), porque se quiere hacer un discurso coherente sobre el sentimiento de culpabilidad que se transparenta en la conciencia de falta. Se basa este discurso coherente en "le langage de la confession qui élève à la lumière du discours" (5). Está contenido

(1) Cf. C. 33

(2) C. 417

(3) C. 417

(4) C. 417

(5) C. 417

este lenguaje, así lo hemos dicho ya, en la literatura penitencial, hasta la que llegan a borbotones las vivencias, los contenidos existenciales de la conciencia de falta. "La littérature pénitentielle manifeste une invention linguistique qui jalonne les éruptions existentielles de la conscience de faute" (1). A esa literatura se debe volcar el investigador para ver la amplitud de la conciencia de falta. Según él parecer de E. R. Dodds la literatura que hace referencia a los primeros estadios de la culpabilidad, lo que llama él culpabilidad arcaica, es extraordinariamente extensa como nos lo demuestra la poesía trágica: "Nous ne devons pas non plus oublier que cette culture de culpabilité archaïque a suscité un ensemble de poésie tragique parmi les plus profonds que l'homme ait produits" (2). El sentido de la mancha puede percibirse en las primera manifestaciones culturales de la culpabilidad, según consta en la llamada literatura penitencial por Ricoeur, o en parte de ella, la poesía trágica de que hablada Dodds.

"Interrogeons donc ce langage" (3). Este lenguaje "ne comporte pas d'expressions plus primitives que les expressions symboliques auxquelles renvoie le mythe. Le langage de la confession est symbolique" (4). Lo que entiende Ricoeur por lenguaje simbólico lo hemos dicho antes. "Désigne une chose par voie indirecte" (5); por eso se habla de "pensée élevées, de sentiments bas, d'idées claires, de la lumière de l'entendement du royaume des cieux, etc." (6). Ricoeur

(1) C. 417

(2) DODDS, E. R. (10) 58

(3) C. 417

(4) C. 417-418

(5) C. 418

(6) C. 418



Ricoeur especula sobre "Le travail de répétition appliquée aux expressions du mal" e intenta llegar a "des diverses couches de significations directes et indirectes qui sont confondues dans le même symbole" (1). Y así pasa al más arcaico de los símbolos.

"Le symbolisme le plus archaïque d'où l'on puisse partir est celui du mal conçu comme une souillure, c'est-à-dire comme une tache qui infecte du dehors" (2). Aquí tenemos encuadrado el primer simbolismo de la conciencia de la falta, exteriorizada en "l'aveu du mal"; la primera parte del primer nivel de este "aveu".

Coincide Ricoeur con Dodds en todo el planteamiento. Por el contexto y como se verá por la exposición, se refieren a la misma realidad con la palabra "souillure" Ricoeur y con el término "pollution" Dodds. Ricoeur reconoce en la "souillure" "le symbolisme le plus archaïque" (3) en la experiencia del hombre culpable. Dodds habla de la "pollution" como de "les origines du sens archaïque de culpabilité" (4), precisando, al mismo tiempo, que considerado así, sin más, podría llevarnos a "une simplification excessive" (5). La explicación posterior al comparar la culpabilidad sentido en la polución, nos indica que es válida nuestra pretensión.

Los dos entonces están en la línea de considerar la polución o la mancha como el primer paso, simbólicamente hablando, de la experiencia del hombre culpable. En la experiencia de la "souillure" comienza a sentirse el hombre con culpabilidad. En el sentimiento de la polu-

(1) C. 418

(2) C. 418

(3) C. 418

(4) DODDS, E. R. (10) 46

(5) DODDS, E. R. (10) 46

ción el hombre, por primera vez, sabe lo que es culpabilidad.

Para los dos autores este primer paso desemboca en un segundo, el pecado. En Ricoeur lo veremos en el siguiente apartado cuando tratemos del "sentimiento de culpabilidad según aparece en el pecado". Lo que tiene de común la culpabilidad sentida en la polución y en el pecado lo expresa Dodds al referirse a las creencias del pueblo en la polución y al compararlas con la culpabilidad del pecado en los siguientes términos: "Elles en étaient certes une expression, tout comme les sentiments de culpabilité d'un chrétien peuvent s'exprimer dans la hantise d'une chute dans le péché mortel" (1). El hombre empieza a experimentar el mal de culpa con la sensación de polución. El mal de culpa se siente en los dos momentos, como también dice Ricoeur.

Veremos después que la diferencia del pecado con respecto a la mancha se sitúa Ricoeur en el mismo punto que Dodds. Este dice que "le péché est un état de la volonté, un mal de la conscience intime de l'homme" (2). Y, con respecto a la "souillure" o la polución, su pensamiento es el mismo. Los dos se fijan en el aspecto de exterioridad. La intimidad que hace al pecado tiene la contrapartida en el desde afuera de la mancha o la polución. Con Ricoeur se siente la culpabilidad por "une tâche qui infecte du dehors" (3). De la misma manera comienza la culpabilidad en Dodds: "La pollution est la conséquence automatique d'une action, appartenant au monde des événements extérieurs, et fonctionnant avec la même impitoyable indifférence quant

(1) DODDS, E.R. (10) 46

(2) DODDS, E.R. (10) 46

(3) C. 418

aux intentions que le microbe du typhus" (1). El hombre en los dos autores recibe la primera idea de la culpabilidad por algo que llega de fuera de él.

El mal de culpa queda definido, en sus primeros pasos, en la línea de lo infeccioso, de lo mágico. El hombre, sin saber cómo, se siente invadido por. De ahí la insistencia de los dos autores en hablar de este primer paso de la culpabilidad como arcaico. La interiorización de esta experiencia nos hará pasar en Ricoeur y en Dodds al segundo estado de la culpabilidad. "Rigoureusement parlant, dice el último, le sens archaïque de la culpabilité ne devient sens du péché que grâce à une intériorisation de la conscience, un phénomène qui n'apparaît que tard et de façon incertaine dans le monde hellénique, et ne devint commun que bien après que la droit séculier eut reconnu l'importance des intentions" (2). Con estas afirmaciones de Dodds queda patente el sentido arcaico de la polución y el paso posterior más estructurado en la experiencia del mal de falta. Se pasa de "la notion de pureté" (3) en el caso de la polución, "du domaine magique" (4), a la noción de pecado con la que entramos "au domaine moral" (5). La misma diferencia resalta en la consideración de la purificación de la falta que anida en la polución y en el pecado. En el primer caso habla Dodds: "d'une purification automatique et quasiment physique" (6), en consonancia con su forma exterior de infectar

(1) DODDS, E. R. (10) 46.

(2) DODDS, E. R. (10) 47.

(3) DODDS, E. R. (10) 47.

(4) DODDS, E. R. (10) 47.

(5) DODDS, E. R. (10) 47.

(6) DODDS, E. R. (10) 47.

y manchar al hombre; en el segundo, se refiere "à l' idée plus profonde de l' expiation du péché" (1). Entre los dos dominios del mal de falta existe esta gradación puesta de manifiesto por Dodds. Ricoeur acepta el planteamiento. Por eso, siguiendo al autor, estamos estudiando el sentimiento de culpabilidad en su aparición en su forma más arcaica, "la souillure". Después veremos el sentimiento de culpabilidad en el estado del pecado.

Así, pues, continuamos con el estudio del sentimiento de culpabilidad en la "souillure". Este primer lenguaje que confiesa un mal es concreto: "la conscience de soi, dice Ricoeur, si aigüe dans le sentiment du mal, ne dispose pas d'abord d'un langage abstrait" (2). El concreto, pues habla del mal en términos de la concreción de "la souillure".

El lenguaje de "la souillure" tiene también la característica de ser simbólico y, "avant toute philosophie et toute théologie, il est sur le chemin de l' explicitación" (3). Lo ha enseñado ya Ricoeur en otras ocasiones: "le symbole donne à penser; le mythos est sur le chemin du logos" (4). Y así la souillure que lleva consigo: "l' idée d' un quelque chose quasi matériel qui infecte du dehors" (5), conserva "une richesse symbolique, un potentiel de symbolisation, que s'atteste par la survivance même de ce symbole sous des formes de plus en plus allégoriques" (6). Hasta hoy día podemos hablar "de la contamination par l' esprit de lucre, par la racisme, etc" (7). Conservamos todavía "le symbolisme du pur et de l' impur" (8). "Et cela, précisément

(1) DODDS, E. R. (10) 47.

(2) C. 418

(3) C. 418

(4) C. 418

(5) C. 418

(6) C. 418

(7) C. 418

(8) C. 418

parce que la représentation quasi matérielle de la souillure est déjà symbolique d'autre chose; dès le début, elle a le pouvoir du symbole". (1).

Y, en cuanto símbolo, su terreno de significación no está claramente delimitado ni de lado físico, ni de lado moral: "La souillure n'a jamais signifié littéralement une tache, l'impureté n'a jamais été littéralement la saleté; elle se tient dans le chair-obscur d'une infection queasi physique et d'une indignité queasi morale" (2). Una confirmación de esta doctrina la encuentra Ricoeur en los ritos de purificación "qui ne sont jamais tout à fait un simple lavage; ablution et lustration sont déjà des actions partielles et fictives qui signifient, au plan du corps, une action totale qui s'adresse à la personne considérée comme un tout indivis" (3). La mancha no se refiere, porque hablamos de una mancha simbólica, al aspecto físico del hombre; afecta a toda la persona que no admite más consideración que su totalidad.

Ricoeur con su afirmación del simbolismo de la mancha está de acuerdo con Cazeneuve en su libro "Les rites et la condition humaine". La impureza y la mancha no manchan al hombre en su aspecto físico. Debe considerarse el problema en un aspecto mucho más amplio. Cazeneuve considera al hombre englobado dentro del ámbito general de su existencia, en el marco de la condición humana. Su fundamento sería una estructuración de contornos fijos. La mancha viene a romperlos y crear así la inseguridad y la angustia. "Si nous appelons "condition humaine" l'ensemble des règles qui définissent l'homme dans telle société donnée, on peut penser que celle-ci ne peut rester vrai-

(1) C. 418

(2) C. 418

(3) C. 418-419

ment stable que dans la mesure où elle se situe dans un monde stable lui aussi" (1). En el orden necesario para que se desarrolle la existencia, cualquier elemento extraño le puede hablar al hombre, servirle de símbolo de la ruptura de la normalidad y del consiguiente peligro que corren todos los integrados en la condición humana. "Un fait nouveau, un arbre inconnu, un objet insolite, continue Cazeneuve ce sont autant de bouleversements dans la situation bien définie que supposait la condition humaine. Ces objets sont donc comme des symboles de ce qui menace les règles" (2). Al simbolismo de la ruptura de una regla lo llama Cazeneuve tabou: "Est tabou ce qui symbolise la rupture d'une règle" (3). Y el tabou se refiere a la impureza y a la mancha que pone en peligro el orden fijo de la condición humana; el tabou se le mira "comme une impureté, comme une souillure qui maculerait la limpidité d'une condition humaine parfaitement fixée" (4). La mancha, como ha dicho también Ricoeur, pertenece al ámbito simbólico. Su contaminación no afecta puramente al exterior, aunque desde el exterior mancha. Con la mancha se rompe el sustrato fijo sobre el que descansa la condición humana.

#### 1.A. Su aspecto objetivo.

Con el fin de desvelar el sentimiento de culpabilidad, Ricoeur considera definitivo el estudio de la falta. La fenomenología de la falta, que nos descubre tres niveles de la misma, nos descubre su rostro. En el primer nivel de la "souillure" el autor considera que "nos sen-

(1) CAZENEUVE, J. (5) 54

(2) CAZENEUVE, J. (5) 54

(3) CAZENEUVE, J. (5) 55

(4) CAZENEUVE, J. (5) 55

timents" y "tous nos comportements relatifs à la faute" tienen una relación "à l'arrière-plan" con "la crainte de l'impur et les rites de purifications" (1). La filosofía tiene algo que decir "de ces affects et de ces conduites" (2), y así se irá matizando, en esta parte del trabajo, el perfil de uno de esos sentimientos, el de culpabilidad.

Ricoeur empieza planteándose si es posible "répéter", même "en imagination et en sympathie" (3) la representación de la "souillure". "Que pensons nous quand nous définissons la souillure avec PETTAZZONI: "Un acte développant un mal, une impureté, un fluide, un quid mystérieux et nuisible, qui agit dynamiquement, c'est-à-dire magiquement" (4).

La reflexión, en este caso, la aplica el hombre a una tarea que no es muy propia suya, pues ha de aplicarse a "l'idée d'un quelque chose quasiment matériel, qui infecte comme une salité, qui nuit par des propriétés invisibles et qui pourtant opère à la façon d'une force, dans le champ de notre existence indivisément psychique et corporelle" (5). No es fácil de comprender y de someter a reflexión "la substance-force du mal" (6). Ni la reflexión puede someter a su criterio "l'efficacité d'un quelque chose qui fait de la pureté elle-même une exemption de souillure et de la purification une annulation de souillure" (7). Toda este contenido no se somete fácilmente al imperio de la reflexión.

(1) M. 31

(2) C. M. 31 (cf.)

(3) M. 31

(4) M. 31

(5) M. 31-32

(6) M. 32

(7) M. 32

Y así se pregunta Ricoeur: "Est-il possible de "répéter" ce sens de la souillure" (1). Podemos acercarnos a esta realidad con "une approche oblique" debido a su "caractère irrationnel" (2).

Del carácter irracional de la mancha o de lo impuro habla también Cazeneuve. Ya vimos antes en una cita de Cazeneuve cómo el tabou puede ser tratado "comme une impureté, comme une souillure qui maculerait la limpidité d'une condition humaine parfaitement fixée" (3). Lo manchado o lo impuro queda como tal objeto de un tabou; añadimos ahora: "l'impur devient l'objet d'interdictions qu'on a pris l'habitude de désigner par le mot tabou" (4). Queda como tabou una determinada esfera de lo prohibido por impuro. Sin embargo, y en esto es en lo que coincide Ricoeur, la prohibición impuesta por el tabou no tiene justificación racional. "Le tabou, dice Cazeneuve, est une prohibition qui ne se justifie pas rationnellement, mais qui est de règle dans un groupe social donné" (5). Cazeneuve afirma esto de la mano de S. Reinach, que habla de la diferencia entre el tabou y otras prohibiciones. Otras prohibiciones pueden tener una razón clara para estar prohibidas. En cambio "le tabou n'est pas motivé, la répression qui le rend obligatoire n'est pas due à l'intervention d'un tiers et le péril qu'il signale n'est pas apparent" (6). Cita Cazeneuve varios ejemplos para demostrar que sólo se habla de tabou en caso de que la prohibición no esté justificada por un motivo.

(1) M. 32

(2) M. 32

(3) CAZENEUVE, J. (5) 55

(4) CAZENEUVE, J. (5) 41

(5) CAZENEUVE, J. (5) 41

(6) CAZENEUVE, J. (5) 41-42



Esta afirmación, verdaderamente fundamental, la encontramos al final del capítulo: "Finalment, peu importe la raison qui a conduit à instituer une prohibition. La règle se suffit à elle-même, et, quand elle ne se justifie plus par rien, tout ce qui le menace devient une manace contre la stabilité de la condition humaine" (1). Antes decía que en el tabou no habrá razón para la prohibición. Ahora dice lo mismo de otra manera: No importa la razón que sea, su racionalidad; en cuanto hay regla ya no hay que atender a más; en la transgresión de esa regla le va a la condición humana su estabilidad.

A pesar de esa dificultad "la science ethnologique" nos ayuda y la "souillure" la podemos considerar "comme un moment dépassé de la conscience" (2). "les sentiments et les conduites" (3), los comprendemos por contraste. "Dans un second temps" llegamos, en pensamiento de Ricoeur, a "une compréhension moins distante des aspects de la souillure qu l'ont tenue prête pour ce dépassement; c'est ici que nous ferons entrer en ligne de compte de richesse symbolique de cette expérience de la faute" (4). Consiguientemente, a pesar de la dificultad propia del carácter irracional, nos acercamos de la manera expuesta a "une expérience qui n'est pas seulement dépassée, mais retenue, et qui peut-être recèle quelque chose d'indépassable par quoi elle survit à travers mille mutations" (5). Aunque la "souillure" sea un momento "dépassé" de la conciencia, presenta este otro aspecto no dépassé por el que la souillure sigue ocupando su puesto a pesar de mil cambios.

(1) CAZENEUVE, J. (5) 55.

(2) M. 32

(3) M. 32

(4) M. 32

(5) M. 32

"C'est à un double point de vue que la souillure nous apparaît comme moment dépassé de la conscience de faute: d'un point de vue objectif, d'un point de vue subjectif" (1).

Ahora nos ocupamos del objetivo. La dificultad de este sentido, la plantea "le répertoire de la souillure". La souillure "ne coïncide plus avec ce qui pour nous est le mal" (2). Es muy difícil, en cuanto a las motivaciones, distinguir "quelque offense à un Dieu éthique", "quelque lésion de la justice que nous devons aux autres hommes", o "quelque diminution de notre dignité personnelle" (3). "Ainsi le répertoire de la souillure nous apparaît-il tantôt trop large, tantôt trop étroit ou encore mal équilibré" (4). Y en este sentido no se quiere considerar dentro de la "souillure" des actions humaines involontaires ou inconscientes, des comportements animaux et même de simples événements matériels" (5), porque es muy difícil considerarlos afectados de "un jugement d'imputation personnelle ou même simplement humaine" (6). Lo impuro así no guarda relación con la imputabilidad de un acto: "Il nous faut nous dépayser dans une conscience pour laquelle l'impur n'est pas mesuré par l'imputation d'un agent responsable mais par la violation objective d'un interdit" (7). Se habla de mancha con sólo que se haya dado la violación de lo manchado.

En cambio, acusa Ricoeur lagunas en "l'inventaire de la souillure". En un "système d'interdiction" las acciones son malas por el "contactinfectant" y en otro "en liaison avec la confession de la sainteté di-

- (1) M. 32
- (2) M. 32
- (3) M. 32
- (4) M. 32
- (5) M. 32
- (6) M. 33
- (7) M. 33

vine, avec le respect du lien interhumain et avec l'estime de soi (1)".

Acaba de hacer Ricoeur referencia del repertorio de la "souillure", unas veces demasiado amplio, y otras demasiado estrecho. "Cette ampleur et cette étroitesse témoignent d'un stade où le mal et le malheur n'ont pas été dissociés, ou l'ordre éthique du malfaire n'est pas discerné de l'ordre cosmo-biologique du mal-être: souffrance, maladie mort, échec" (2). La unión entre "mal y "malheur" queda consolidada por "l'anticipation de la punition" (3). "Toute souffrance possible, toute maladie, toute mort, tout échec" los cambia el castigo (punition) "en signe de souillure" (4). "Dès lors la coupure entre le pur et l'impur ignore toute distinction entre le physique et l'éthique et suit la répartition du sacré et du profane devenue pour nous irrationnelle" (5). Debido a esta irracionalidad es por lo que no se somete, debidamente, a la reflexión.

Todas las ideas ricoeurianas de unión entre mal y sufrimiento, entre mancha-impuro y sufrimiento, enfermedad, muerte y error, son expuestas, igualmente, por Cazeneuve. Todo tabou violado trae consigo un castigo. Generalmente Ricoeur no habla de tabou sino de "souillure", pero reconoce que la mancha y lo impuro se manifiesta en la palabra institucional del tabou: "L'impur s'enseigne dans la parole institutionnelle du tabou" (6). Cazeneuve usa más la palabra tabou, y nos advierte que en las creencias primitivas se da la unión

- (1) M. 33
- (2) M. 33
- (3) M. 33
- (4) M. 33
- (5) M. 33
- (6) M. 41

de que hablábamos entre castigo y tabou: "Il se peut cependant que, même dans le tabou véritable, on précise la punition qui frappera la transgression: mort, malheur en général, enflure du corps" (1). Con estas palabras de Cazeneuve ya tenemos la primera afirmación del castigo que sigue al tabou violado, y el prolongamiento entre lo físico y lo moral, pues la falta trae muerte y perturbaciones en el cuerpo; Ricoeur acaba de hablarnos de la carencia de "toute distinction entre le physique et l'éthique" (2).

Como el tabou se basaba en la irracionalidad, no era motivado, la proporción entre castigo y violación tampoco guarda proporción. Así concluye Cazeneuve después de analizar diversos casos de la Etnología. "Dans tous ses cas, dice, la sanction ne paraît pas avoir un rapport avec la nature même de l'acte prohibé. Elle reste très générale. C'est pourquoi l'on a pu dire que le tabou est un "impératif catégorique" (3). El hombre vive inmerso en un mundo que le supera en todos los sentidos: la mancha le viene de fuera; queda encuadrada en tabou la que queda, sin motivo racional; se desencadena el castigo de manera automática y, para concluir, sin proporción con la violación llevada a cabo.

El repertorio de la falta sufre cambios en razón de su "extensión" y también por la "intensité" por "l'accent de gravité de telle ou telle violation de l'interdit" (4). Como pasa en la prohibiciones sexuales su importancia y gravedad sorprenden "dans l'économie de la souillure" (5). "Les prohibitions de l'inceste, de la sodomie, de l'avor-

(1) CAZENEUVE, J. (5) 43.

(2) M. 33

(3) CAZENEUVE, J. (5) 44.

(4) M. 33

(5) M. 34

tement", las prohibiciones en tiempos y lugares indican "qu'entre sexualité et souillure une complicité indissoluble paraît s'être nouée dans un temps immémorial" (1).

Así puede deducirse después de investigar el tema éticamente. "La souillure de la sexualité est une croyance de caractère prééthique" (2). "La Souillure", igual que el homicidio (meurtre) pueden entrar en la ética, puesto que los dos son "une offense à la réciprocité" (3). Pero tanto el homicidio como la souillure basan su fuerza el primero en las "vertus maléfiques du sang versé" (4), y el segundo en "quelque chose" matériel qui se transmet par contact et contagion" (5). La "souillure" además desde el principio, se debe considerar "une tache symbolique" porque, después, da lugar a "une éthique interpersonnelle qui met l'accent sur les aspects acquisitifs ou oblatifs de la sexualité, bref, sur la qualité de la relation à autrui" (6).

En estas relaciones entre souillure y sexualidad, "Il reste que par bien des traits la sexualité entretient l'équivoque d'une quasi-matérialité de la souillure" (7). Pues el niño se considerará impuro por "la semence paternelle", por "l'impureté de la région génitale. maternelle et par l'impureté additionnelle de l'accouchement" (8). A esto hay que añadir "le spectacle des rites de la purification" (9), con lo que se consigue "une exemption de souillure" (10). Con los ritos del ma-

(1) M. 34

(2) M. 34

(3) M. 34

(4) M. 34

(5) M. 34

(6) M. 34

(7) M. 34

(8) M. 34

(9) M. 35

(10) M. 35

trimonio "la sexualité cesse d'être une souillure" (1), aunque siguen obligatorias "les règles concernant le temps, les lieux, les comportements sexuels eux-mêmes" (2).

Hasta aquí la exposición de Ricoeur sobre el aspecto objetivo de la "souillure", el primero de los tres momentos de la experiencia de falta.

#### 1. B. Su aspecto subjetivo.

Por los momentos de la experiencia de falta, como dialéctica más amplia del sentimiento de culpabilidad (3), Ricoeur va avanzando en el esclarecimiento de este concepto. La falta vivida y sentida da al hombre culpabilidad, y ya la "souillure," primer momento de la culpabilidad por ser "quelque chose qui infecte par contact" (4), entra en la vivencia subjetiva y produce "un sentiment spécifique qui est de l'ordre de la Crainte" (5). Los dos aspectos que pueden descubrirse en la conciencia de falta reciben así, en esta primera instancia de la "souillure" considerada objetiva y subjetivamente, una primera luz y una fuente segura de conocimientos con influencia en el concepto más amplio del sentimiento de culpabilidad.

La conciencia del mal tiene una amplitud grande y el estudio de esta conciencia a nivel del mal de "souillure" es paso obligado para que la conciencia a otros niveles, en el sentimiento de culpabilidad, pueda entenderse en toda su amplitud.

(1) M. 35

(2) M. 35

(3) (Cf.) M. (Cf.)

(4) M. 35

(5) M. 35

Choca aquí Ricoeur con la dificultad de que "la conscience de l'impur paraît bien être un moment inaccessible à toute répétition en imagination et en sympathie" (1). "Et pourtant cette crainte tient en germe tous les moments ultérieurs" (2), pues además de "peur physique" es "crainte d'un danger lui-même éthique, qui, à un niveau supérieur de la conscience de mal, sera le danger de ne plus pouvoir aimer, le danger d'être un mort dans la cité des fins" (3). Evidentemente, aunque la "crainte" sea un momento "dépassé" de la representación del mal (4), "la crainte primitive d'être interrogée comme notre plus vieille mémoire" (5), le hace entrar a Ricoeur en el análisis de la crainte.

La "crainte" aparece en el hombre como "liaison primordiale de la vengeance à la souillure" (6). Por ello "toute punition se considera "comme expiation vindicative" (7). El sufrimiento queda de este modo encuadrado dentro de "l'intuition initiale de la conscience de souillure" (8). "La souffrance est le prix de l'ordre violé, la souffrance doit "satisfaire" à la vindicte de la pureté" (9). Existe un nexo entre los sucesos contrarios y la mancha anterior. "Le lien invincible de la Vengeance à la souillure est antérieur à toute institution, à toute intention, à tout décret (10). Nos acercamos a la "fatalité primordiale" (11). Se desencadena un mecanismo en cuanto aparece la falta: "comme si la faute blessait la puissance même de l'interdit et comme si cette lésion même déclenchait de manière inéluctable la riposte. Cet-

(1) M. 35

(2) M. 35

(3) M. 35-36

(4) M. 39 (S&)

(5) M. 36

(6) M. 36

(7) M. 36

(8) M. 36

(9) M. 36

(10) M. 36

(11) M. 36

te inéluctabilité, l'homme l'a confessée bien avant qu'il n'ait professé la régularité de l'ordre naturel" (1). Ahí se manifiesta el arcaísmo del temor de una posible venganza por la souillure.

La venganza hace sufrir. De esta manera el mundo entra "dans l'ordre éthique; le mal de souffrance est relié synthétiquement au mal de faute" (2). Antes lo hemos indicado, y ahora lo hacemos otra vez: "le monde de la souillure est un monde antérieur à la scission de l'éthique et du physique" (3). Y el mismo sufrimiento, debido a esta unión, "peut accéder à la valeur et au rôle de symptôme" (4). Cuando el hombre está cogido por un mal, hay que pensar a una posible violación de la ley en un entorno. Igualmente, un conjuro o una purificación de la "souillure", evita males próximos.

Así lo entiende Cazeneuve: "D'une manière générale, on peut dire la transgression d'un tabou"porte malheur"; et c'est au point même que, lorsqu'un malheur se produit, on cherche quelle faute de ce genre a pu le susciter. C'est là une réaction générale dans les sociétés primitives" (1). En este contexto surge el temor de que siempre que se viola en tabou aparecerá el correspondiente castigo, como única forma de que el mundo siga existiendo. Violada una regla, con una mancha en el comportamiento de los pertenecientes a un grupo social determinado, "on se trouve jeté dans un monde où plus rien n'est garanti" (6). Entre los Eskimo, según cita que toma Cenezeuve de Rasmusen, se dice: "Nous observons les règles prescrites, afin que le monde se maintienne" (7). Un mecanismo interno de autodefensa social funcionará. Por ello Ricoeur pone en el hombre la " crainte "

(1) M. 36

(2) M. 36

(3) M. 37

(4) M. 37

(5) CAZENEUVE, J. (5) 44-45

(6) CAZENEUVE, J. (5) 45

(7) CAZENEUVE, J. (5) 46



en función de una "liaison primordiale de la vengeance à la souillure"

(1). Del mismo miedo tenemos constancia en Cazeneuve: "Chez les primitifs, quand on sait qu'un tabou a été violé, on s'attend à un malheur. Souvent, on ne sait pas bien lequel, mais on a le sentiment que, les règles étant ébranlées par le contact avec une réalité qui s'y oppose, on se trouve jeté dans un monde où plus rien n'est garanti"

(2). En las diversas tribus hay este convencimiento y el temor a las consecuencias de haber fallado al equilibrio social. "Les Kikuyu pensent que le péché a pour conséquences la maladie, la mort ou diverses calamités" (3); en Polinesia, igual: "le thahu c'est l'état de la personne impure, et, parce que souillée, exposée à tous les malheurs"

(4). Los primitivos siempre esperan el desencadenamiento de determinadas fuerzas que se encargarán de vengar, en palabras de Ricoeur la transgresión de la mancha.

Después de lo dicho es clara la afirmación de reciprocidad entre mancha-impuro-violación de un tabou y el temor y la aparición de una desgracia. "La violation d'un tabou fait présager un malheur, et, inversement, un malheur fait soupçonner une transgression" (5). Y el temor de la desgracia surgirá en cuanto se vea violada una regla: "Tout se passe donc comme si la crainte d'un malheur provenait de tout ce qui s'oppose aux règles" (6). Regla violada y temor de un castigo se implican mutuamente, lo mismo que en el pensamiento de Ricoeur.

(1) M. 36

(2) CAZENEUVE, J. (5) 45

(3) CAZENEUVE, J. (5) 45

(4) CAZENEUVE, J. (5) 45

(5) CAZENEUVE, J. (5) 54

(6) CAZENEUVE, J. (5) 54

Cazeneuve observa esta fenomenología en otros dos casos. El neurótico también anda obsesionado por no haber cumplido todas las partes de su ceremonial. El temor de una desgracia por ello le asalta como en el caso del tabou. "L'inquiétude, qui fait craindre un malheur lorsqu'une violation de tabou répand l'impureté, rappelle étrangement l'angoisse du névrosé qui aurait manqué à l'accomplissement d'un de ses rituels obsessionnels" (1). La vida del neurótico depende de un conjunto de normas que el mismo se da, estructurando así su enfermedad. Su existencia se apoya en aquella estructuración, como la vida del hombre depende del conjunto de reglas que sostienen la humanidad. El primitivo, y el hombre para quien tienen vigencia el tabou teme la desgracia si nota que se ha incurrido en impureza por la aparición de la mancha. El neurótico temerá de la misma manera una desgracia cuando no cumpla alguno de los detalles del ceremonial obsesivo. "Le névrosé a, dice Cazeneuve, tout comme le primitif, le sentiment d'un malheur imminent, d'une menace" (2). En el caso del neurótico, como en el del tabou, se establece mutua referencia entre falta-mancha y temor de una desgracia.

El otro caso considerado por Ricoeur con la misma fenomenología que el tabou es el hombre supersticioso. Este cree que, violando las leyes, atrae también sobre sí la desgracia. "En effet, l'homme superstitieux dira que la violation de ces règles "porte malheur" et, s'il lui arrive de se rendre coupable, il approuvera une inquiétude semblable à celle du primitif qui a transgressé un tabou" (3). Además

(1) CAZENEUVE, J. (5) 46

(2) CAZENEUVE, J. (5) 46

(3) CAZENEUVE, J. (5) 52

de esta semejanza entre tabou y hombre supersticioso, la hay también porque en los dos casos lo prohibido carece de racionalidad. Así lo indica para la superstición (en su lugar lo dijimos para el tabou): "Il est évident que la superstition apparaît au moment où le motif rationnel de l'interdiction est perdu de vue" (1).

La semejanza entre el tabou, el neurótico y el supersticioso no impide una gran diferencia. En el tabou aparece con toda nitidez la corriente interna que une a la sociedad y la influencia del comportamiento de un individuo en la conservación de la sociedad. Cualquiera de los integrantes de una sociedad pueden contribuir a su mantenimiento o a su desaparición. "De ce fait, dice Cazeneuve, que l'on suppose ou non un intermédiaire entre l'impureté et la sanction, c'est tout le groupe social accroché à un même système de règles qui se trouve menacé par la ruine de celui-ci. Et l'identité entre le sentiment d'une irrégularité et le sentiment d'une manéce de malheur est tel que, lorsqu'un individu ou le groupe social tout entier est frappé par une calamité quelconque, les primitifs pensent qu'un événement insolite, c'est-à-dire tabou, s'est produit, ou qu'un interdit rituel a été violé" (2). En estas circunstancias, en el mantener el equilibrio en el cumplimiento exacto de las normas le va la vida a la sociedad. Todos están directamente interesados en que nadie se desmande. Así Cazeneuve: "De fait que tous les membres du groupe social peuvent se sentir menacés par la faute d'un seul individu impur, il est évident que toute transgression d'un tabou soulève la réprobation publique; ce que d'après Durkeim, constituerait même un des caractères distinctifs du

(1) CAZENEUVE, J. (5) 52.

(2) CAZENEUVE, J. (5) 46

tabou véritable ..." (1). Como en ello le va la vida, la sociedad rodeará de un misterioso no acercarse a todas aquellas cosas que se prohíben como tabou. En la misma estructura de ésta se notan todas las precauciones necesarias para que el equilibrio de la vida social se perturbe en las mínimas proporciones.

"Cette liaison, continúa Ricoeur, vécue dans la crainte et le tremblement, entre la souillure et la souffrance a été d'autant plus tenace qu'elle a fourni longtemps un schéma de rationalisation, une première esquisse de casualité" (2). Se sufre porque se ha pecado, dice la racionalización. De igual modo, "s'il est vrai que l'homme souffre parce qu'il est impur, alors Dieu est innocent" (3). En el momento en que se ha cuestionado esta racionalización, según Ricoeur, se formó una disociación de "le monde éthique du péché du monde physique de la souffrance" (4). La disociación ha traído la angustia. La disociación del pecado y del sufrimiento ha supuesto "une des plus grandes sources d'angoisse de la conscience humaine" (5). "La souffrance devint absurde et scandaleuse" (6). Y así "la crainte de la mort spirituelle a pu se scinder de la peur de la mort physique" (7). Por este mecanismo la "souillure", que Ricoeur considera un momento de la falta (8), se confunde con la falta: "il fallut que la souffrance devint inexplicable, devint mal de scandale, pour que le mal de souillure devint lui-même mal de faute" (9). En este orden de cosas "la

(1) CAZENEUVE, J. (5) 47.

(2) M. 37

(3) M. 37

(4) M. 37

(5) M. 37

(6) M. 37

(7) M. 37

(8) (Cf.) M. 37-38

(9) M. 37-38

figure du juste souffrant" (1) da al traste con la racionalización del sufrimiento.

"En deçà de cette crise de la première rationalisation" existe un íntimo deseo en el hombre de prevenir "toutes les peurs" y "toutes les douleurs" (2). En sordine el hombre se siente acusado, "avant toute accusation directe", "du malheur du monde" (3). La confusión "de la souffrance et de la punition" da claridad a las características "de l'interdit" (4). "Le: "tu ne dois pas" reçoit sa gravité, son poids, du: "sinon tu mourras" (5). El mayor mal, infligido al hombre, es el peso y la paga de haber hecho lo prohibido. El tabou funciona de la misma manera. En una prohibición se vive anticipada y efectivamente el castigo. "Ainsi la puissance de l'interdit est-elle, dans la peur préventive, puissance mortelle" (6). Lo prohibido queda afectado de un poder mortal. Por este lado de venganza y sufrimiento inscrito en la prohibición, "le sacré se révèle comme destruction surhumaine de l'homme" (7). Aparece así la relación con lo sagrado que ya antes, de la mano de Ricoeur, anunciamos, "Et ainsi, en craignant la souillure, l'homme craint la négativité du transcendant" (8). Luego el simbolismo le pone en relación con lo sagrado.

Así expone Ricoeur el aspecto subjetivo de la "souillure." También hemos expuesto un pensamiento sobre el objetivo. Nosotros, con el autor, pasamos a las simplificaciones filosóficas de la souillure.

- (1) M. 38
- (2) M. 38
- (3) M. 38
- (4) M. 38
- (5) M. 38
- (6) M. 38
- (7) M. 38
- (8) M. 38

1.C. Su carácter filosófico.

Tanto el aspecto objetivo como el subjetivo, "ces deux traits" los entiende Ricoeur" comme les moments "dépassés" de la représentation du mal" (1). Pero no obstante, estos momentos transformados, aparecen después. Los griegos tenían una serie de "pratiques cathartiques relatives à la souillure" (2). Y, además, y sobre todo, el mundo de la "souillure" nos proporciona el modelo de "les idées fondamentales de la purification philosophique" (3). Con esto Ricoeur nos va a dar una serie de precisiones que tocan directamente el sentimiento de culpabilidad.

La manera de tratarlo nos indica cómo el sentimiento de culpabilidad está tan cercano del mundo simbólico, la "souillure" en concreto. Y, para elevarlo a la categoría del decir, a la del concepto, debe hacerse una transposición filosófica. Tiene toda la riqueza de matices del símbolo que exeterioriza vivencias, es sentimiento; y se conceptualiza por la expresión de la relación a una otra persona, Dios.

El mundo griego, a juicio del autor, "n'a jamais accédé au sentiment du péché" (4). Sólo ha sucedido esto en Israel (dentro del ámbito estudiado por Ricoeur). Lo ha logrado con "transposer philosophiquement" le schéma de la souillure" (5). Israel no se ha mantenido en "la croyance de la souillure" por la legislación ritual. Ha sido "l'expérience même du péché", "qui s'exprime dans la vieux langage de

(1) M. 39

(2) M. 39

(3) M. 39

(4) M. 39

(5) M. 39

la souillure" (1). Cita Ricoeur, a este propósito a Isaías (Isaías, 6, 5 et 7), y la confesión atribuida a David, donde aparece "la conscience du péché" y el "sentiment de culpabilité" : "Pitié pour moi, o Dieu, en la bonté ..." (ps. 51). Vemos así una amplitud de la "souillure", más allá de "la conception magique et rituelle" (2). A Ricoeur esto, en principio, le produce dificultad "Comment l'image de la souillure aurait-elle pu survivre, si, dès le début, elle n'avait pas eu le pouvoir du symbole?" (3). Lo vamos a ver.

"En vérité, la souillure n'a jamais été littéralement une tache" (4). Lo físico y lo moral se combinan en su contenido. "La représentation de la souillure se tient dans le clair-obscur d'une infection quasi physique qui pointe vers une indignité queasi morale" (5). Su estructura simbólica si no puede representarse, sí se la puede contemplar "agie" en les conduites de purification", y como en la purificación se suprime algo que antes existía, se puede ascender del acto purificante a la "chose" supprimée" (6). Entonces el argumento, por parte de Ricoeur, es concluyente: "de même que le rite supprime symboliquement, la souillure infecte symboliquement" (7). La ablución purificatoria es "lavage symbolique", que a través de "une diversité de gestes équivalents" (8), "symbolissent tous ensemble une même action, unique en son fond" (9).

"Ce sont des gestes qui valent pour une action totale qui s'adresse à la personne comprise comme un tout indivis" (10). El hombre

(1) M. 39

(2) M. 40

(3) M. 40

(4) M. 40

(5) M. 40

(6) M. 40

(7) M. 40

(8) M. 40

(9) M. 40

(10) M. 41

queda purificado todo él por unos gestos parciales. Si la "souillure" es "l'objet" de la supresión "est elle-même symbole du mal" (1). La "souillure" se quita como una mancha por la ablución, luego es "como" una mancha, "una tache symbolique" (2). Es, en consonancia, un símbolo.

Todavía sigue razonando Ricoeur por otros derroteros. "La souillure entre dans l'univers humain par la parole" (3). Se forma "l'opposition du pur et de l'impur" (4) al ser dicha, "l'impur s'enseigne dans la parole institutionnelle du tabou" (5). Cita Ricoeur en su esclarecimiento un caso típico, el del asesino (meurtrier). "La puissance maléfique" del asesino existe sólo en "référence à un champ de présence humaine, à une parole qui dit la souillure; l'homme est souillé sous le regard de certains hommes, sous la parole de certains hommes" (6). El rito se combina con la palabra, y se dice "ce qu'il faut faire, afin que l'impur devienne pur" (7).

A esta altura de la exposición Ricoeur llega al primer acercamiento lingüístico y semántico del sentimiento de culpabilidad. El hombre en contacto con lo puro y lo impuro exterioriza, en forma simbólica, su relación con lo sagrado. Dice así el párrafo al que nos referimos: "Cette "éducation" du sentiment de l'impur par la parole qui définit et légifère est d'une importance capitale; par elle ce n'est plus seulement le geste, le rite, qui sont symboliques; le pur et l'impur eux-mêmes, en tant que représentations, se suscitant un langage symbolique capable de transmettre l'émotion du sacré. La constitution

- (1) M. 41
- (2) M. 41
- (3) M. 41
- (4) M. 41
- (5) M. 41
- (6) M. 41
- (7) M. 41



d'un vocabulaire du pur et de l'impur, qui exploite toutes les ressources du symbolisme de la tache, est ainsi la première assise linguistique et sémantique du "sentiment de culpabilité" et d'abord de la confession des péchés (1). Por el vocabulario de lo puro y lo impuro se expresa el simbolismo de la "tache" y así se forma, lingüística y semánticamente, el sentimiento de culpabilidad.

El vocabulario de lo puro y lo impuro lo debemos, según Ricoeur, a la Grecia clásica. El lenguaje de la souillure proviene "d'une expérience imaginare et liée à des exemples fantastiques: c'est une véritable création culturelle, relativement tardive, destinée à réinterpréter un passé fabuleux et à donner à l'homme grec une mémoire éthique" (2). Los oradores hablan de testimonios "relatifs à la souillure et aux pratiques cathartiques" (3) a partir del siglo V. El lenguaje simbólico también se promueve "en imaginant des souillures monstrueuses chez des criminels fabuleux" (4), por donde los poetas han llegado a una simbólica de lo impuro.

En el vocabulario griego, en la relación con la "souillure", sobresale el término *καθαρὸς*, que "exprime bien l'équivoque de la pureté qui oscille entre le physique et l'éthique" (5). En cualquier sentido, tanto literal como figurado, naturalmente este concepto hace referencia a "le non" mélange, la non-saluté, la non-obscurité, la non-confusion" (6). Puede llegar, en su extensión, a significar "la purification essentielle, celle de la sagesse et de la philosophie" (7). La experiencia,

(1) M. 42

(2) M. 42

(3) M. 42

(4) M. 42

(5) M. 43

(6) M. 43

(7) M. 43

pues, de lo puro y lo impuro es lo suficientemente amplia para que "toutes ces transpositions" (1) tengan lugar.

Oradores, historiadores y poetas de la época clásica han dejado una importante contribución "à la thématique du mal" en "l'expression littéraire de la souillure" (2). Este tema de la "souillure", dentro de la temática del mal, "a marqué une littérature dont nous procédons généalogiquement et a affecté un logos qui est notre logos" (3). De esta manera la literatura de la "souillure" en Grecia se entronca de lleno en el concepto filosófico del sentimiento de culpabilidad. El sentimiento se ha hecho y se ha formado por medio de la expresión literaria. La lectura griega de "souillure" ha educado "le sentiment en lui conférant une expression littéraire" (4). Lo que no era filosofía ha entrado en el ámbito de ella. Más aún, la filosofía griega se ha creado a sí misma en contacto con la expresión literaria de la "souillure". "La philosophie grecque s'est élaborée au contact de mythes qui sont eux-mêmes des interprétations, des exégèses descriptives et explicatives de croyances et des rites relatifs à la souillure" (5). Aunque la filosofía griega establece debate con el contenido de los mitos de la culpabilidad, del pecado y de la "souillure", a partir de este momento la filosofía está en estrecha relación con el mundo del sentimiento de culpabilidad. De ahí que Ricoeur recomiende, ya desde el primer momento de la conciencia de falta, desde la "souillure", a estar atentos "au potentiel spirituel de ce thème" (6). "A

(1) M. 43

(2) M. 43 -4

(3) M. 44

(4) M. 44

(5) M. 44

(6) M. 44

cause de son lien avec la philosophie, il ne saurait être une simple survoivance, un simple déchet, mais une matrice de signification"

(1). Ricoeur ve toda una fuente de significación filosófica de los temas de la conciencia de la falta. Significación que afecta, en directo, a la culpabilidad del sentimiento de culpabilidad.

Los temas de "la souillure" de la pureté et de la purification" (2) son temas simbólicos. "C'est précisément le lien de la souillure à une parole définissante qui fait apparaître le caractère originairement symbolique de la représentation du pur et de l'impur" (3). De esta manera "l'interdiction" signifie exclusion du souillé hors d'un espace sacré" (4). Con el exilio y la muerte se intenta conseguir la anulación "du souillé et de la souillure" (5). En la prohibición de la "souillure", tanto en Grecia como en los casos estudiados por Frazer y Perttazoni, es muy importante la relación "à une parole définissante et à une ambiance humaine" (6). De hecho "sous le regard d'autrui qui donne honte et sous la parole qui dit l'impur et le pur que la tache est souillure" (7). La palabra y el otro, la palabra que define lo puro y lo impuro y el ambiente de los otros hacen que una "tache" resulte ser "souillure".

El mal de falta queda de forma simbólica como "représentation "objective" de la souillure" (8). Lo puro y lo impuro alcanza su representación en la "souillure", y la "souillure" pasa a integrar el contenido cultural del mal de falta. A la "souillure" corresponde una vivencia

- (1) M. 44
- (2) M. 44
- (3) M. 44
- (4) M. 44
- (5) M. 44
- (6) M. 45
- (7) M. 45
- (8) M. 45

de temor, que es "capable de transposition émotionnelle" (1). El miedo de lo impuro nos queda definido con decir que es físico. Se refiere al sufrimiento y a la muerte y también "vise la diminution de l'existence, la perte du noyau personnel" (2). El carácter más que físico de la "souillure", prepara el miedo en el hombre a nivel existencial o estructural.

El temor, vivencia subjetiva de la "souillure", entra en el mundo de la filosofía, "à sa qualité éthique" (3), por medio de la palabra. Al vivir su experiencia la palabra le sirve de "instrument de prise de conscience du moi souillé" (4). Hasta ahora el hombre había dicho una palabra en prohibición distinguiendo el mundo de lo impuro del de lo puro. Por la confesión la palabra le da otra nueva dimensión. "S'ouvre à autrui et à elle-même" (5) y empieza a interrogarse sobre sí mismo con la intención de encontrar explicación a sus enfermedades por sus posibles pecados. Con la "confession des péchés" él quiere descubrir lo encubierto en sus conductas e intenciones.

En la confesión la palabra tiene un alcance mágico "comparable à celle de la lustration, du crachement, de l'enfouissement, du bannissement" (6). Y como más específico suyo, "la crainte dite n'est

(1)M. 45

(2)M. 46

(3)M. 46

(4)M. 46

(5)M. 46

(6)M. 46

déjà plus cri mais aveu. Bref, c'est en se réfractant dans la parole que la crainte libère sa visée plus éthique que physique" (1). Este mundo ético del temor por la "souillure" comporta, en Ricoeur "trois degrés succesifs" (2).

En primer lugar la venganza pide "une exigence, celle d'une juste punition" (3). El castigo o punición debe guardar relación con el pecado; "si l'homme est puni, parce qu'il pêche, il doit être puni comme il pêche" (4). Todo lo que sigue sobre el castigo está dirigido por "ce devoir être, discerné à travers la crainte et le tremblement" (5). Pero esto engendra una dificultad. En principio vive bajo "la croyance que toute souffrance est la réalisation actuelle de cette rétribution" (6). El sufrimiento se toma como esa exigencia de castigo. No obstante eran muchos los casos que escapaban a dicha explicación. "Et la conscience, ne trouvant plus dans la souffrance réelle la manifestation de la loi de rétribution." (7), ha buscado otras explicaciones en un "Jugement dernier", o en "le sacrifice d'une victime offerte pour les péchés du monde" "ou par le moyen d'un droit pénal", "ou par le moyen d'une peine tout intérieure, acceptée comme pénitence" (8). De donde se deduce que la explicación "de tous les maux humains par le mal de faute" (9) es insostenible.

Dejando probado que "la punition afflige", que "la punition est de l'ordre de la tristesse" (10), pide Ricoeur, por requisito del justo su-

- (1) M. 46
- (2) M. 46
- (3) M. 47
- (4) M. 47
- (5) M. 47
- (6) M. 47
- (7) M. 47
- (8) M. 47
- (9) M. 47
- (10) M. 47

frimiento, "une mesure", "un sens, c'est-à-dire une fin" (1). Por la significación de lo sagrado en la vida del hombre, "a travers la crainte d'être frappé, anéanti, est aperçu le mouvement par lequel l'ordre un ordre quel qu'il soit-est restaure" (2). Se restaura lo roto cuando se aplica el justo castigo.

El hombre que ha violado un tabou entra en cuarentena. La sociedad establece con él una relación especial, porque es uno de los individuos que ponen en peligro el equilibrio de la sociedad y su misma subsistencia. Incluso su actitud puede ser imitada o extenderse por ósmosis o contagio, y con una abundancia tal de transgresiones atacar definitivamente la desistengración de la sociedad. En palabras de Cazeneuve: "la mise en quarantaine qui frappe la violateur de tabou est une conséquence directe du trouble apporté dans la monde des règles, et qui menace de se répandre par contagion" (3). En esa situación especial se le tiene hasta que el orden sea restaurado. Un castigo según medida, sentido y con un fin, como acaba de decir Ricoeur, traerá la restauración del orden, necesidad, exigencia y derecho de la sociedad. Todo ello porque la sociedad demuestra con el castigo su repulsa al individuo en cuestión por la inquietud introducida entre los miembros con la violación. Lo discurre así Cazeneuve: "Ce qui détermine la répulsion du groupe à l'égard de l'être impur ou de la chose tabou, c'est donc un sentiment d'inquiétude, éveillé lui-même par tout ce qui symbolise de manière frappante le bouleversement des règles sans lesquelles la condition humaine serait insaisissable, sans cesse remise en question" (4). Abundando más en esta línea, el re-

(1) M. 47

(2) M. 48

(3) CAZENEUVE, J. (5) 48.

(4) CAZENEUVE, J. (5) 48.

chazo de tales individuos se fundamenta en "un bouleversement de l'ordre naturel et de l'ordre social" (1); en que el impuro por violación de tabou "empêche la groupe social de gratifier tous ses membres d'une existence quète, sans angoisse, sans problèmes individuels, sans imprévu" (2); y en que "la violation d'un tabou détruit un équilibre" (3) muy necesario para la condición humana que necesita la estabilidad para su mantenimiento.

Con una significación tal de la violación de las normas tiene justa explicación el que la sociedad tenga interés "à faire respecter les tabous" (4). De igual manera, para que sea efectivo el respeto y se llegue a la restauración de lo roto, es necesaria "la juste punition" (5) de que venimos hablando en Ricoeur. Cazeneuve explica por la misma razón la existencia de sanciones jurídicas y civiles: "C'est pourquoi, chez certains peuples, des sanctions juridiques et civiles renforcent les sanctions mystiques" (6). De la Etnología toma varios ejemplos para ilustrar su doctrina: "Ainsi, à Hawaï, la police du roi punissait de mort la transgression d'un tabou. De même aux Iles Marquises" (7). Y si hasta ahora el castigo sufrido se ha quedado a niveles civiles o jurídicos, más tarde son las mismas potencias sobrenaturales las que se encargarán de que el orden no quede perturbado. "Il en est résulté que la punition civile a fini par masquer la sanction surnaturelle et par se substituer à elle" (8). De ninguna manera puede quedar el orden sin ser restaurado. Las ma-

(1) CAZENEUVE, J. (5) 48.

(2) CAZENEUVE, J. (5) 48.

(3) CAZENEUVE, J. (5) 48.

(4) CAZENEUVE, J. (5) 49.

(5) (C) M. 41.

(6) CAZENEUVE, J. (5) 49

(7) CAZENEUVE, J. (5) 49.

(8) CAZENEUVE, J. (5) 49.

yores instancias, las sobrenaturales actuarán, según estas creencias, para que la sociedad conserve su ritmo y su equilibrio; la sociedad tan perfectamente acabada, y defendida por las mayores potencias existentes, tiene asegurada su continuidad.

La finalidad estructural y social del castigo, no anula otra individual, teniendo como cometido la misma vida del delincuente. Al restaurar lo roto, el verdadero castigo "rend heureux" (1), en reflexión de Platón. "Subir le châtiment et payer la peine de nos fautes est le seul moyen d'être heureux" (2). El castigo no quiere producir "la mort de l'homme en présence du sacré" (3). La penitencia mira al orden y la tristeza del hombre castigado guarda la felicidad futura: "la pénitence en vue de l'ordre et la tristesse en vue de bonheur" (4). La medida de la pena debe combinarse con la finalidad de la pena.

Es necesario que el orden queda restaurado, "or l'ordre ne peut être réaffirmé hors du coupable, sans l'être aussi dans le coupable" (5). Por la venganza y la expiación se va a "la restauration de la valeur personnelle du coupable à travers la juste punition". (6). "Cet-te seconde intention, implicite à l'angoisse éthique me paraît receler un troisième moment" (7). Pues la exigencia de un justo castigo y la espera de uno proporcionado al orden, se obliga: "l'espérance que la crainte elle-même disparaisse de la vie de la conscience, au terme de sa sublimation" (8). Spinoza quiere eliminar el temor y la tristeza y regular la vida por la razón. Ricoeur no cree posible una vida

(1) M. 48

(2) M. 48

(3) M. 48

(4) M. 48

(5) M. 48

(6) M. 48

(7) M. 48-49

(8) M. 49



ética sin temor, sino que debe volverse a considerar el temor "dans un registre affectif nouveau" (1).

No es partidario Ricoeur de "l'abolition immédiate" sino de "la sublimation médiate de la crainte" (2). La falta de prohibiciones y de castigo en la educación, además de quimérica es nefasta. Y en la parte pública de la existencia humana, el temor del castigo es completamente necesario. El hombre "ne puisse s'élever au-dessus de la crainte de la punition et que cette crainte soit le moyen privilégié par lequel l'homme accède à un autre ordre, hyperéthique en quelque sorte, où la crainte serait entièrement confondue avec l'amour" (3). Incluso el temor, como lo dice Ricoeur, prepara el gran acontecimiento del amor.

Por ello "l'abolition de la crainte" es "l'horizon" y "l'avenir eschatologique de la moralité" (4). Y el puede llegar a "la crainte de ne pas aimer assez" (5) que es el temor de los santos. Por otra parte es imposible extirpar el temor "de n'être pas assez aimé en retour" (6), dado que nunca podemos decir que amamos lo suficiente.

La "crainte archaïque" (7) tiene este recorrido en la Antropología. No se puede hablar de una supresión del temor, sino que "dans les formes nouvelles du sentiment qui d'abord l'auront niée" (8) puede aparecer nuevamente.

Así pues en este primer momento de la conciencia de falta hemos visto al hombre metido entre lo puro y lo impuro. El hombre ex-

- (1) M. 49
- (2) M. 49
- (3) M. 49
- (4) M. 50
- (5) M. 50
- (6) M. 50
- (7) M. 50
- (8) M. 50

perimenta el mal de falta en su primer grado, la "souillure". El hombre comienza a sentirse culpable del mal de que le habla su conciencia.

## 2.2. El sentimiento de culpabilidad según aparece en el pecado.

### 2.A. El pecado como símbolo.

Estamos estudiando el sentimiento de culpabilidad en Paul Ricoeur. Hemos visto que este tema se engarza con uno más amplio que recibe diversos nombres en el autor. Como quizás más significativo, de entre todos, hemos elegido el de conciencia de falta, muy cercano a experiencia de la falta y a experiencia o conciencia del mal.

La conciencia de falta se estructura en el hombre a través de diversos pasos: "souillure", "pèché" y "culpabilité" o "sentiment de culpabilité". Recordando que el hombre adquiere conciencia de falta de una manera plena cuando se siente culpable, después de hacer los pasos anteriores. La culpabilidad o el sentimiento de culpabilidad es una manera, subjetivamente la más válida, de tomar conciencia o experimentar el mundo de la falta y entrar en la constatación del mal. Existe una circularidad entre estos dos conceptos.

Hemos expuesto ya el pensamiento ricoeuriano sobre la "souillure", ahora veremos su concepción sobre el pecado.

Ya hemos fundado en otro lugar la consistencia del lenguaje de Ricoeur desde el punto de vista filosófico, al tratar de estas cuestiones. Pre-

suponiendo aquí todo aquello como telón de fondo y primer justificante de legitimidad, comenzamos hablando del pecado en la envoltura lingüística en que se presenta.

Algo tan extraño en la Antropología, y al mismo tiempo tan íntimo como la falta, necesita un lenguaje "qui explicite ses contradictions et ses révolutions intimes" (1). Este lenguaje ha de ser un grito denunciador del cuerpo extraño, "un langage enfin qui révèle comme étonnante l'expérience de l'aliénation" (2). Por su originalidad, como manera de salir fuera y expresarse, la falta se viste de palabrado cercano al arcano, "l'expérience vive de la faute se donne un langage" (3). Hay dos pueblos, según Ricoeur, verdaderamente indicadores de la experiencia de la falta y de su correspondiente lenguaje. Son los hebreos y los griegos. Sus palabras al respecto forman "éruptions existentielles de cette conscience de faute" (4). Por la conciencia de falta se estructura y se forma un lenguaje con diferentes matices en su motivación. Y así promueven los distintos ámbitos y la razón del paso de "la souillure au péché et à la culpabilité" (5).

Los distintos estados de la conciencia delante de la falta promueve, acabamos de decir, las diferencias de denominación lingüísticas. Pero, al mismo tiempo, este "vocabulaire de la faute" (6) es el medio simbólico por el que "la conscience de soi semble se constituer dans sa profondeur" (7). Ya hemos hablado antes del simbolismo de la "souillure", "le symbole de la tache" (8). El pecado, centro de nuestra

- (1) M. 16
- (2) M. 16
- (3) M. 16
- (4) M. 16
- (5) M. 16
- (6) M. 16
- (7) M. 16
- (8) M. 16

presente disertación, tiene el símbolo de "but manqué, du chemin tortueux, du franchissement de la limite, etc." (1).

El lenguaje simbólico, expresión de la conciencia de falta se hace en el momento, en "le langage de l'aveu; c'est ce langage de l'aveu a ceci de remarquable qu'il est de part en part symbolique; il ne parle pas de la souillure, du péché, de la culpabilité en termes directs et propres, mais en termes indirects et figurés" (2). El hombre expresa en un momento anímico, el de "l'aveu", el de la confesión, su experiencia de la falta y del mal. Y, en ese momento de confesión, el hombre habla, simbólicamente, de su mancha, su pecado y su culpabilidad.

Ricoeur habla de este momento como de un hecho constatable en la vida del hombre. "C'est un fait que l'aveu de la conscience coupable passe par une symbolique de la souillure, du péché ou de la culpa" (3). La lógica formal pone serios reparos para acortar este lenguaje. Pero, en realidad, es una forma expresiva muy parecida a otras maneras de expresar "le désir refoulé" (4). No se puede negar la existencia del deseo reprimido y sus múltiples formas de manifestarse: "C'est un fait que le désir refoulé s'exprime dans une symbolique qui atteste sa stabilité à travers rêves, dictons, légendes et mythes" (5). Lo mismo le pasa a lo sagrado que no se manifiesta directamente. Su presentación es simbólica: "C'est un fait que le sacré s'exprime dans une symbolique des éléments cosmiques: ciel,

- (1) M. 16
- (2) H. 10
- (3) C. 22
- (4) C. 22
- (5) C. 22

terre, eau, feu" (1). Estos modos de expresarse no pueden someterse a los cánones de la lógica formal. Según Ricoeur pertenecen y se justifican a través de una lógica llamada por él transcendental: "Cette logique n'est plus alors une logique formelle, mais une logique transcendante; elle s'établit au niveau des conditions de possibilité: non des conditions de l'objectivité d'une nature, mais des conditions de l'appropriation de notre désir d'être; c'est dans ce sens que la logique du double sens, propre à l'herméneutique, peut être appelée transcendante" (2). En esta lógica el criterio no es la naturaleza. Más bien se toma el criterio de cómo descubre la posibilidad o no posibilidad de la realización del deseo.

La reflexión se aplica a estas expresiones con objeto de conseguir una profundización en su objetivo de estudio. El mal y la falta han de quedar lo más aquilatados que sea posible en el lenguaje simbólico al que se aplica la reflexión. Es también, por lo tanto, una manera de profundizar en el descubrimiento de la realidad, una manera de conocer. "Elle prolonge, dice Ricoeur, la réduction progressive de la souffrance et du péché à la culpabilité personnelle et intérieure" (3).

Hay otras maneras de comunicarse y otros lenguajes, pero eso no quita la existencia de "l'expérience de l'aveu" y su lenguaje acomodado: "Il est très remarquable qu'en deça de toute théologie et de toute spéculation, en deça même de toute élaboration mythique, nous rencontrons encore des symboles; ces symboles élémentaires sont la langage insubstituable du domaine d'expérience que nous appellerons, pour

(1) C. 22

(2) C. 22

(3) C. 296

faire bref, l'expérience de l'"aveu" (1). Dada la experiencia o la existencia de una constatación, el hombre siempre tenderá a expresarlo y, de hecho, lo ha expresado, como consta por los rituales de confesión. Se examina la manera de hacerlo y si se juzga válida conforme a unas normas, aunque no sean las que rigen en otros terrenos, la expresión es válida: "Il n'y a pas en effet de langage direct, non symbolique, du mal subi, souffert, ou commis; que l'homme s'avoue responsable ou s'avoue la proie d'un mal qui l'investit, il le dit d'abord et d'emblée dans une symbolique dont on peut retracer les articulations grâce aux divers rituels "de confession" que l'histoire des religions a interprétés pour nous" (2). El lenguaje, para expresar este ámbito de experiencia, ha de ser, forzosamente, simbólico.

El simbolismo empleado en "l'expérience de l'"aveu" pertenece a los símbolos primarios. Esta construido a base de un significante de primer grado: "Qu'il s'agisse de l'image de la tache dans la conception magique du mal comme souillure, ou des images de la déviation, de la voie courbe, de la transgression, de l'errance, dans la conception plus éthique du péché, ou de celle du poids, de la charge, dans l'expérience plus intériorisée de la culpabilité, c'est toujours à partir d'un signifiant de premier degré, emprunté à l'expérience de la nature -le contact, l'orientation de l'homme dans l'espace- que se constitue le symbole du mal" (3). Se expresa la experiencia en un lenguaje lo menos formal posible y lo más cercano a la vivencia experimentada.

(1) C. 285

(2) C. 285

(3) C. 285

Ricoeur, como ya hemos dicho antes, se basa en los griegos y en los hebreos para desentrañar la significación de pecado y su contribución para esclarecer el sentimiento de culpabilidad. El simbolismo que él le da coincide con el de un estudioso en temas de teología hebrea, Von Rad. Antes hicimos una cita de Ricoeur hablando del pecado con el simbolismo del "but manqué, du chemin tortueux, du franchissement de la limite, etc." (1). Y acabamos de recoger su significación del pecado con las imágenes "de la déviation, de la voie courbe, de la transgression, de l'errance" (2). El estudio de Von Rad conduce a los mismos significados. El autor recalca que "Israel expresó sus ideas sobre el pecado con una terminología muy rica, cosa del todo comprensible puesto que tuvo una experiencia múltiple de esta realidad." (3). Las raíces hebreas de las palabras con que se expresa esta realidad significan "yerro" (4). También el verbo se usa "unas cuantas veces con el significado inmediato de "errar"(p.e. el tiro, Jue 20, 16; el camino, Prov. 8, 36; 19, 2)" (5). En sentido figurado Von Rad ha encontrado textos donde se expresa "toda clase de yerros posibles en las relaciones de los hombres con sus semejantes" (6). Ahora bien "la raíz se usa de manera especial para indicar las faltas del hombre frente a Dios" (7). En todos estos análisis Von Rad ha dado al pecado la misma significación que Ricoeur con el término "errance" y muchos de los otros afines.

El término de "transgression" dado por Ricoeur lo da también Von

(1) M: 16

(2) C. 285

(3) VON RAD, G. (72) 332.

(4) VON RAD, G. (72) 332.

(5) VON RAD, G. (72) 332.

(6) VON RAD, G. (72) 332.

(7) VON RAD, G. (72) 332.

Rad. Uno de los verbos hebreos para significar la acción de pecar tiene el significado de "ser torcido", "obrar torcidamente", "transgredir" (1). El sustantivo "significa "transgresión", "pecado" y el concepto incluye siempre la conciencia de culpabilidad" (2). Muy interesante esto último puesto que Ricoeur está hablando de pecado, convencido de que al analizar el pecado descubre el rostro de la culpabilidad.

Los símbolos empleados para desvelar esta experiencia manifiestan "dans sa visée une intentionnalité double" (3). La primera o literal "sub-<sup>p</sup>pose le triomphe du signe conventionnel sur le signe naturel: ce sera la tache, la déviation, le poids; mots qui ne ressemblent pas à la chose signifiée" (4). La segunda intencionalidad "à travers la tache, la déviation, le poids; mots qui ne ressemblent pas à la chose signifiée" (3). La segunda intencionalidad "à travers la tache matérielle, la déviation dans l'espace, l'expérience de la charge, vise une certaine situation de l'homme dans le Sacré; cette situation, visée à travers le sens de premier degré, c'est précisément l'être souillé, pécheur, coupable; le sens littéral et manifeste vise donc au-de là de lui-même quelque chose qui est comme une tâche, comme une déviation, comme une charge" (5).

A través de estos símbolos el hombre, en "la confession des péchés" toma conciencia de la existencia del mal, "le mal comme mal déjà là, mal dans lequel je nais, mal que je trouve en moi en deça de l'éveil de ma conscience, mal inanalysable en culpabilités individuelles et en fautes actualles" (6). Ricoeur ha afirmado su deuda con J.

(1) VON RAD, G. (72) 332

(2) VON RAD, G. (72) 332

(3) C 285

(4) C 285

(5) C 285

(6) C 300



Nabert en su afirmación sobre la culpabilidad. En este paso tan importante sobre la existencia del mal de culpa y su origen es evidente. El mal de culpa no se reduce a la acusación de las faltas individuales y actuales. Hay algo más; el "déjà là" de Ricoeur. Nabert en "Éléments pour une éthique" había hecho la misma afirmación.

Llega a ello por los siguientes pasos: la conciencia, en principio, vive un verdadero desconcierto. Se encuentra con la presencia de la falta. Es innegable la contribución propia a su aparición. No se puede decir, sin embargo, que la propia responsabilidad explique toda la presente experiencia del mal. Lo expresa así Nabert: "Or, ce que la conscience éprouve, sur le premier moment, c'est impossibilité où elle se trouve de s'approprier entièrement la causalité productrice de l'action qu'elle tient pour une faute. En arrière des intentions des motifs, qui donnent prise à un examen, elle ne fait que toucher, en quelque sorte, une causalité qu'elle ne peut ni désavouer comme si elle n'était pas sienne, ni rendre pleinement transparente à soi. Elle voit bien le mal qui est dans son action; elle ne parvient pas à atteindre le mal qui est dans sa causalité et sans lequel le mal qui est dans son action ne se fût pas produit" (1). El mal presente, por la propia falta, no recibe una explicación convincente. Sin la propia presente acción tampoco se explicaría, pero el horizonte explicativo ha de ser más amplio.

El horizonte ha de ser ampliado, partiendo siempre de la falta o del pecado: "C'est seulement au travers de la faute et par réflexion sur la faute" (2) dice Nabert; por "l'aveu" o por "la confession des péchés" (3) en palabras de Ricoeur, por donde nosotros podemos llegar a la

(1) NABERT, J. (52)10-11

(2) NABERT, J. (52) 13

(3) C 300

explicación del mal de culpa. Por este medio lingüístico Nabert se hace precursor de Ricoeur afirmando "que le moi découvre, non pas seulement son propre passé, mais, en arrière de lui, un passé qui débordé le cadre de ses souvenirs et de toute son histoire empirique"

(1). Lo presente, la experiencia del mal de culpa, no tiene como última explicación el presente de la falta o del pecado individual concreto. Lo presente se explica en el pasado. Y el pasado que, últimamente, da razón del presente va más allá del propio pasado empírico.

La casualidad presente de la propia falta quedaría inoperante sin la presencia actuante de un pasado que no se reduce, ni mucho menos, al propio pasado. "Quelle qu'ait été, en effet, son initiative, et bien qu'elle ne se propose en aucune manière d'en atténuer la portée, la conscience discerne que cette initiative n'eût pas suffi à produire la faute si elle n'avait pas rencontré la complicité secrète d'un passé plus lointain, qui oppose une limite absolue a toute ambition que l'on pourrait nourrir, ou de la comprendre, ou d'en ressaisir la génération" (2).

Su seguidor Ricoeur traduce estas afirmaciones en el "mal déjà là, mal dans lequel ja nais, mal que je trouve en moi en deçà de l'éveil de ma conscience, mal inanalysable en culpabilités individuelles et en fautes actuelles" (3). En ellas se recogen las diversas partes de la concepción de Nabert: la presencia actuante de un pasado, que llega más allá de lo que recuerda nuestra conciencia, y completamente impenetrable a los métodos de la inteligencia.

La irrupción del mal en la vida del hombre, de la que tenemos constancia por "l'aveu", por "la confession des péchés" es de una manera tan

(1) NABERT, J. (52) 13

(2) NABERT, J. (52) 13-14

(3) C 300.

inopinada y tan violenta que Ricoeur emplea el símbolo de la "captivité", de "l'esclavage" como "le symbole spécifique de cette dimension du mal comme puissance qui lie, du mal comme regne" (1). Más allá de lo empíricamente constatable el hombre está invadido por un poder y un reino extraordinariamente potente que le tiene cautivo. La falta desencadena toda este trasfondo. Tomando como comparación los microbios, coincide con Ricoeur Jankélévitch. "La faute, disions-nous, dramatise l'insuffisance métémpirique. De même que nous portons en nous des microbes qui deviennent virulents quand un changement de milieu compromet l'équilibre de notre adaptation au bacille et met ainsi l'organisme en échec, de même la faute rend nocif et pernicieux un mal que nous portons en nous" (2). El mundo metaempírico y desconocido se hace presente por la transgresión de la falta, por cometer el pecado. Por la falta individual toma el hombre conciencia de pertenecer a una cautividad de la que no puede escapar. Según Jankélévitch, "le péché est ce qui rend le mal sensible et visible; sans lui le mal serait un peu comme la pression de l'air qui s'exerce de tous côtés à la fois et qui est parfaitement insensible" (3). Siente el pecador el mal cuando comete su pecado. Con eso se da cuenta de la cautividad. Pertenecer al reino del mal que ejerce sobre él su poder arrollador.

El mal presente de culpa contribuye a agrandar o a que siga existiendo el mal pasado que aprisiona al hombre. Con Ricoeur coinciden Jankélévitch y Nabert, cada uno con su propia terminología. El primero ha-

(1) C 300

(2) JANKELEVITCH, W. (33) 60

(3) JANKELEVITCH, W. (33) 61-62

bla del pecado y del pecado como de la causa segunda del mal, o la causa de un segundo mal: "L'homme pécheur lui-même, c'est-à-dire l'agité, le fauteur du désordre, le tricheur, est la cause seconde du mal, ou la cause du mal second" (1). Algo añade el pecado presente. Y si añade, algo había.

Nabert sostiene que la falta presente aumenta el peso que ejerce el mal. Afirma "la participation du moi à un passé, dont, par ses propres fautes, il augmente le poids, mais qui s'insinue dans toutes ses opérations et retarde au contraire l'épanouissement de son aspiration. Le faute individualise ce passé, sans le créer. Il n'y en a pas d'origine empiriquement assignable" (2). Con la falta presente todo el pasado del mal se hace cuerpo en el pecador. El pasado adquiere forma individual. Ahora no se crea. Se deja sentir. Lo que no tenía un origen empíricamente assignable se hace presente. Existe un hoy en el mal de culpa que no se sabe de dónde viene.

Cuando se llega a sentir así el mal, el hombre alcanza "en imagination et en sympathie l'expérience de la faute" (3). Es nuestra finalidad en esta parte de la tesis. Estamos recorriendo los símbolos que la hacen patente. Ya vimos el de la mancha. Ahora estamos empezando a desentrañar el del pecado. Queremos llegar al desvelamiento del sentimiento de culpabilidad y hacerlo como lo hace Ricoeur. El lo concibe como "une épigénèse du "sentiment de culpabilité", qui serait guidée par une symbolique de plus en plus fine" (4). Y la "épigénèse" la

(1) JANKELEVITCH, W. (33) 62.

(2) NABERT, J. (52) 14

(3) M 153

(4) F 524

concibe como "une dialectique ascendante" (1). En consecuencia se verá como imposición del método ricoeuriano que al hablar del símbolo del pecado hagamos referencias a la mancha y a la culpabilidad. Vamos así avanzando por lo que llama Ricoeur "une symbolique de plus en plus fine" y realizamos "une dialectique ascendante". Además, como dice en otros lugares, muy acorde con lo que venimos diciendo, el hablar de uno de los símbolos posteriores implica el aceptar en él todo el significado del anterior (2).

Así pues, "l'expérience de la faute" se consigue, como estamos diciendo, por "la médiation d'un langage spécifique, la langage des symboles" (3). Este lenguaje saca fuera o expresa lo que él a vivido "comme souillure, comme péché, comme culpabilité" (4). El autor sigue insistiendo en lo que nosotros exponemos en esta justificación de la expresión empleada en el pecado: "Sans le secours de ce langage, l'expérience demeurerait muette, obscure et fermée sur ses contradictions implicites (ainsi la souillure se dit comme quelque chose qui infeste du dehors et le péché comme une relation brisée et comme une puissance etc.)" (5).

Con la exposición del simbolismo del pecado, después de hablar del de la mancha, queremos hacernos en profundidad a la "experiencia de la falta" en el último módulo de la "épigénèse" del sentimiento de culpabilidad. Ahora estudiamos el pecado después de la mancha porque es el paso obligado en la dialéctica ascendente al sentimiento de culpabilidad. Ricoeur la concibe como un movimiento con determinados

(1) F. 526

(2) (C) M. 146

(3) M. 153

(4) M. 153

(5) M. 153

empujones: "Le mouvement que nous suivrons du symbolisme de la souillure au symbolisme du péché, puis à celui de la culpabilité .."

(1). En otro lugar habla de orden progresivo: "eh suivant l'ordre progressif de la souillure au péché et du péché a la culpabilité" (2). Se da entre estos tres símbolos una intrínseca interdependencia. Nosotros la estamos recorriendo de menor a mayor, podríamos decir. Pero el engranaje entre ellos es tal que se pueda hacer también en sentido inverso. De las dos maneras se esclarece el sentido de la culpabilidad o del sentimiento de culpabilidad.

Nos lo dice Ricoeur en un texto muy interesante: "Il est possible de la montrer en parcourant en sens inverse toute la suite des symboles. Il est remarquable, en effet, que la culpabilité reprend à son compte la langage symbolique dans lequel se sont constituées les expériences de souillure et de péché.

La culpabilité ne peut se dire en effet que dans la langage indirect de la "captivité" et de "l'infection", hérité des deux instances antérieures; l'un et l'autre symbole sont ainsi transposés "vers l'intérieur" pour dire une liberté qui s'asservit elle-même, s'affecte et s'infecte par son propre choix; en retour, le caractère symbolique et non littéral de la captivité du péché et de l'infection de la souillure est rendu entièrement manifeste en désignant désormais une dimension de la liberté elle-même; maintenant et seulement maintenant nous savons que ce sont des symboles lorsqu'ils découvrent une situation qui se concentre dans la relation de soi à soi-même" (3). Lo estamos haciendo en esta segunda parte de la tesis. Describir y exponer el múltiple simbolismo

(1) M. 18

(2) M. 141

(3) M. 146

de la mancha, del pecado y de la culpabilidad, sabiendo que el anterior se integra en el posterior, y así el posterior y último, la culpabilidad o el sentimiento de culpabilidad, nos muestra su rostro al final del proceso que él termina y perfecciona.

En palabras de Ricoeur no podemos llegar a saber qué es la culpabilidad en el primer nivel del análisis de los textos penitenciales, sino la examinamos al amparo de los tres momentos de la falta: "Pour apercevoir cette dialectique interne de la culpabilité, il faut la replacer dans une dialectique plus vaste, celle des trois moments de la faute: souillure, péché, culpabilité" (1). Ahora estamos en el segundo momento de la falta, el pecado. Y su estudio lo estamos desarrollando como momento medio en "la mancha" y "la culpabilidad".

## 2.B. Inclusión de "la mancha" en el simbolismo del pecado.

Nosotros, siguiendo a Ricoeur, hablamos aquí del pecado en sentido simbólico. Hablamos del rostro que presenta el pecado en filosofía, un rostro simbólico. A este respecto nos dice Ricoeur: "J'entend par symbole un langage qui désigne une chose par voie indirecte, en désignant une autre chose, qu'elle vise directement; c'est ainsi que je parle symboliquement: de pensées élevées, de sentiments bas, d'idées claires, de la lumière de l'entendement, du royaume des cieux, etc. Le travail de répétition appliquée aux expressions du mal sera donc, pour l'essentiel, l'explicitation, le développement des diverses couches de significations directes et indirectes qui sont confondues dans le même symbole" (2). Usaremos este lenguaje no directo, sino casi meta-

(1) M. 99

(2) C. 418

fórico y perifrástico.

Examinamos los contenidos y la amplitud del pecado en el autor dentro del marco del sentimiento de culpabilidad, porque queremos esclarecer este último concepto. "Ce sentiment de culpabilité renvoi à une expérience plus fondamentale, celle du "péché", qui englobe tous les hommes et désigne la situation réelle de l'homme devant Dieu, que l'homme le sache ou l'ignore" (1). Este aspecto de la realidad de la postura del hombre delante de Dios es el aquilatado, fundamentalmente por el símbolo del pecado. En el sentimiento de culpabilidad la falta estará subjetivada; se tiene la falta que se cree tener más o menos. El pecado hace referencia a una falta real según determinados condicionamientos con rasgos claros de objetividad. Con uno y otro aspecto, integradores del aspecto de "mancha" que también hace vivir la falta, según hemos visto antes, esclaremos toda el ámbito de la culpabilidad o del sentimiento de culpabilidad.

Y, si estamos en el segundo momento, el del pecado, nos toca entroncarlo con el primero por formar entre los tres una dialéctica descubridora de la verdad del hombre culpable.

Entre el primer momento, "la mancha" y el segundo el pecado, la consideración dialéctica ve un paso, una "transition" y al mismo tiempo, una diferencia. Uno y otro son requeridos por la forma de concebirllos el autor. Al ser momentos, pasos y explicitaciones de un determinado contenido, piden una continuidad integradora. Por el hecho de ser términos distintos, cada uno de ellos ha de tener un matiz diferenciador con respecto a los otros.

(1) M. 15 y C. (Cf.)



La diferencia entre "mancha" y pecado viene del orden fenomenológico:

"Il faut apprécier avec justesse l'écart de sens entre souillure et péché: cet écart est d'ordre "phénoménologique" plutôt que "historique"

(1). Toma el autor su parecer de los griegos. En ellos, y en otros pueblos, la historia de las religiones encuentra "des passages d'une forme de la faute à l'autre" (2); se refiere a la comunicación lingüística entre "souillure" y pecado. En efecto ellos unen en el sentido "pur" "au sens d'exempt de souillure" (3), con "pieux", "saint" y "juste" (4). Estos últimos conceptos están relacionados con otros como "consacré, chaste, innocent" (5), "vénérable, auguste" (6), "agréable aux dieux, pieux au sens d'une justice sacrée, d'une exactitude sainte" (7). El autor ve una unión en Platón entre los dioses, por parte de la piedad y "le monde de la souillure" (8). Hay también uniones, con su correspondiente diferencia, entre "souillure" y el pecado, "par référence à un divin plus ou moins personnalisé: le fait que l'on ait jadis pu lier l'impur à la crainte des démons, donc à un effroi en présence de puissances transcendantes, au risque de confondre les intentions spécifiques, de l'impur et du péché" (9). Lo sucio, lo manchado está unido a la presencia incómoda delante de las grandes potencias.

"Au point de vue des types phénoménologiques l'exemple le plus remarquable de "transition" de la souillure au péché nous est fourni par la confession babylonienne des péchés" (10). Los babilonios toman "la

(1) M. 51

(2) M. 51

(3) M. 51

(4) M. 51

(5) M. 51

(6) M. 51

(7) M. 51

(8) M. 51

(9) M. 51

(10) M. 51-52

mancha" por un simbolismo que exprese algo exterior, "l'occupation, la possession" (1). Como venimos viendo, "la mancha" se distingue del pecado por la relación personal que entabla este último: "C'est est déjà la relation personnelle à un dieu qui détermine l'espace spirituel où le péché se distingue de la souillure; le pénitent éprouve l'assaut des démons comme la contrepartie de l'éloignement du dieu" (2). Delante de la divinidad el penitente adquiere "conscience de son péché comme d'une dimension de son existence et non plus seulement comme d'une réalité qui le hante" (3). El hombre invadido por la conciencia de su pecado, quiere quitarse y purificarse incluso de las faltas desconocidas: "Et le sentiment d'abandon relance la confession qui s'enfonce dans l'épaisseur des péchés oubliés ou inconnus, commis à l'encontre d'un dieu ou d'une déesse inconnus" (4). Los babilonios muestran, pues el tránsito entre "souillure" y el pecado, y la diferencia con la referencia personal del pecado a la divinidad.

Según su costumbre de apoyar su especulación en las culturas y experiencias griega y hebrea, Ricoeur tiene ahora en cuenta "l'expérience juive du péché" (5) para indicarnos la característica diferencial del pecado. También aquí toma "l'idée de souillure sans référence aux démons ou aux dieux, c'est-à-dire à des puissances en présence de qui l'impur est l'impur" (6). La cultura hebrea, como todas las que han unido el pecado con una relación personal con Dios, presentan el pecado en relación con "la mancha": "Les cultures qui ont été le plus loin dans la méditation du péché comme grandeur religieuse "devant Dieu" -et plus que toute la culture hébraïque- n'ont jamais rompu avec

- (1) M. 52
- (2) M. 52
- (3) M. 52
- (4) M. 52
- (5) M. 53
- (6) M. 54

la représentation de la souillure" (1). En los hebreos aparece, pues, la unión entre "souillure" y el pecado. En ellos también se basa el autor para defender la forma dialéctica de presentar el sentimiento de culpabilidad que se desvela a través de tres símbolos enlazados entre sí.

Las indicaciones de los hebreos sobre el pecado se presentan en los "codes rituels, pénaux, civils, politiques qui régulent les conduites" (2). Además "dans des "chroniques" qui racontent des histoires de péché et de mort, comme les Chroniques de Saül et de David; dans des "hymnes" où chante la détresse, l'aveu, l'imploration; dans des "oracles" à travers lesquels le prophète accuse, avertit, menace; dans des "sentences" enfin, où l'imperatif du code, le lamento du psau-me, le rugissement de l'oracle, se réfléchissent en sapience. Telle est la riche palette de la "connaissance" du péché; elle est à la mesure de cette vaste parole où l'Alliance vient s'énoncer" (3). El ambiente en que se presenta "toute l'expérience du péché" (4), tiene características muy especiales. Se da en un "échange entre vocation et invocation" (5). La relación del pecador hebreo con su divinidad se basa en un intercambio dialogal. Dios habla y el hombre también. No es igual relacionarse con Dios a través del *lógos* griego que por medio del *davar* hebrero: "La projection du *davar* hébraïque sur le *lógos* grec, projection grosse d'équivoques en un sens, marquait d'abord la reconnaissance de ce fait: la situation initiale de l'homme en proie à Dieu peut entrer dans l'univers du discours, parce

(1) M. 53

(2) M. 56

(3) M. 56-57

(4) M. 55

(5) M. 55

qu'elle s'analyse elle-même dans un dire de Dieu et dans un dire de l'homme, dans la réciprocité d'une vocation et d'une invocation; ainsi cette situation initiale, qui plonge dans les ténèbres de la puissance et de la violence de l'Esprit, émerge aussi dans la lumière de la Parole" (1). Los hebreos adquieren la conciencia de su pecado en un contexto especialísimo. La humanización y profundidad de una vida en diálogo lo demuestran.

La estructura dialogal de la relación del hombre con Dios y el significado en ella de la palabra lo ha expuesto André Neher hablando de la relación entre palabra y profeta. El análisis lo hace a través del dabar hebreo en su clara diferenciación con el logos griego. El término ha servido para acuñar en las dos culturas significaciones distintas. La palabra, entre los hebreos, dabar, se dirige a los profetas. Estos, "tienen el sentimiento, no ya de que han sido captados por Dios, sino de que han oído su palabra" (2). En relación con el espíritu, ruah, "el dabar se da sin ambigüedad, sin bivalencia, es la palabra objetiva, que manifiesta la revelación, sin dejar escapar nada de ella" (3). La palabra aparece como una comunicación verdadera, objetiva, que se hace desde Dios al hombre, el profeta. Por una parte está la entidad de la palabra, con su realidad, su ser: "Las palabras no exigen ya ni un relato ni una interpretación. Sencillamente, son. Tienen una existencia propia. En la experiencia del dabar se esboza ya el sentimiento de una separación" (4). Nos vamos acercando a la posición de Ricoeur que habla de "un dire de Dieu et dans un dire de l'homme" (5). Existiendo una palabra, un decir y el que escucha, el hombre, se está formando "l'univers du discours" ricoeuriano (6). "Cuando Dios

(1) M 55.

(2) NEHER, A. (54) 94

(3) NEHER, A. (54) 97

(4) NEHER, A. (54) 98

(5) M 55

(6) M 55

habla, dice Neher, Dios y el hombre son dos distintos. El dabar es diálogo." (1).

En otros lugares hace las mismas afirmaciones y las enriquece con determinadas aportaciones. "Por la palabra es como la profecía se convierte verdaderamente en diálogo" (2). La distinción y la estructura dialógica en el dabar viene impuesta por reproducir la relación entre dos personas por medio de la palabra. "El dabar borra esa dimensión mediante un reparto riguroso de los diversos papales. Lo mismo que habla un hombre con otro hombre: en la palabra, por consiguiente, Dios y el hombre son esencialmente dos distintos" (3). La palabra distingue a Dios del hombre y les relaciona en forma dialógica.

Así los profetas han enseñado algo importantísimo a la cultura: El universo se asienta sobre una estructura dialógica; lo divino y lo humano entran en relación; la misma historia será un resultado de la palabra divina que se pronuncie sobre ella, como el mundo es la resultante de la palabra creadora. Y el pecado se explicará dentro de una relación personal y tendrá dimensiones cósmicas.

Neher lo dice de la siguiente manera: "El universo profético tiene una estructura dialógica; a admitir la revelación, los profetas concebían como posible el contacto entre lo divino y lo humano ... La palabra de Dios hacía al universo histórico; el universo dialogado tenía ya una historia. En el mundo hay una presencia de Dios por medio de la ruah. Pero por medio del dabar Dios coopera con el hombre". (4).

(1) NEHER, A. (54) 98

(2) NEHER, A. (54) 99

(3) NEHER, A. (54) 100

(4) NEHER, A. (54) 100-101.

Todas estas implicaciones y esta espléndida fenomenología promueve el decir de Dios en su dabar.

En "l'univers du discours" hemos visto en Neher fundamentalmente "un dire de Dieu". En el diálogo, en el discurso, al decir de Dios en su palabra ha de responder "un dire de l'homme". Se lleva a cabo, dice Ricoeur, "dans le réciprocité d'une vocation et d'une invocation" (1). La vocación la estudia Neher en Abraham. Nos dice de él que es "un llamado" (2). "Las expresiones estilísticas de la llamada son numerosas; dos de ellas son las que mejor caracterizan a Abraham y constituyen el leitmotiv de su vocación profética. Una de ellas es la de "ponte en camino", que figura al comienzo y al final de la carrera de Abraham, y que es el tema de la investidura ... La otra es la invocación con el nombre mismo de Abraham, que es una fórmula de intimidad que podemos encontrar en otros muchos profetas" (3). Después de la vocación viene la invocación a Dios por parte del profeta, y ésta es ya una de las partes del "dire de l'homme" en el diálogo desencadenado por la palabra. "La respuesta, dice Neher que espera el dabar de Dios es en ocasiones la objeción formulada por el profeta, su oración" (4). El hombre ya dice, aunque sea preguntando o poniendo objeciones, pero siempre invocando.

El decir del hombre, en respuesta al decir de Dios, consiste, más que nada, en repetir a los otros la palabra de Dios. "La verdadera respuesta al dabar de Dios es repetir ese dabar, ser el portavoz de Dios" (5). Con el decir del profeta Dios continúa su misión dialogante

(1) M 55

(2) NEHER, A. (54) 156

(3) NEHER, A. (54) 156

(4) NEHER, A. (54) 100

(5) NEHER, A. (54) 100

con toda la humanidad para hacer verdad la "estructura dialogal" de que hablábamos. "La profecía por medio del dabar pretende, a través de unos cuantos hombres, llegar hasta todos". (1). El profeta tiene la finalidad de "servir de intermediario entre la intención divina y la realidad del mundo" (2); el profeta es "una condición necesaria para la realización de la palabra divina" (3). Esta palabra, desde la creación, interviene y dirige la historia. Hasta tal punto que "la palabra dabar es uno de los términos primitivos, en el lenguaje bíblico, para designar la historia" (4). Es efectiva. La historia resulta de la cooperación de Dios y del hombre. Los profetas han comentado "el diálogo entre lo divino y lo humano" (5), dice Neher.

Con estas precisiones de Neher queda explicada la importancia que da Ricoeur al dabar creador de "l'univers du discours" donde se estructura "un dire de Dieu" y "un dire de l'homme", "la réciprocité d'une vocation et d'une invocation" (6). El origen de una economía semejante hay que buscarlo en los profetas.

Toda su actividad gira en torno a la palabra. Y, en medio de la palabra, surge el pecado y la conciencia del pecado: "Le prophète, en qui s'exprime cette parole (j'étend ici la notion de prophète a des personnages comme Abraham et Mofse), ne "pense" pas au sens hellénique du mot; il clame, il menace, il ordonne, il gémit, il exulte; son "oracle", qui entraîne chroniques, codes, hymnes et sentences

(1) NEHER, A. (54) 100

(2) NEHER, A. (54) 159

(3) NEHER, A. (54) 151

(4) NEHER, A. (54) 101

(5) NEHER, A. (54) 158

(6) Cf. M. 55

possède l'amplitude et la profondeur de la parole primordiale qui constitue la situation dialogale de laquelle le péché éclate" (1). El pecado se siente y nace rodeado de características muy especiales, y muy en consonancia con los presupuestos de la cultura hebrea.

En las palabras de Ricoeur recuenan las afirmaciones de Nehér sobre el dabar: "La palabra, por el contrario, aunque muchas veces se grite, tiene siempre una significación intelectual; es un canto, una frase, una sentencia, pero nunca una mera voz" (2). Es más que voz. Manda. Impone. Ordena. Dabar "no significa únicamente la palabra, sino también la orden, y sobre todo la acción. Las palabras de Dios en el Sinaí son sus mandamientos: las palabras del rey Salomón son su conducta" (3). El mandamiento se da para promover una acción y determinar una conducta. De ahí que "Escuchar la palabra de Dios es obedecerla" (4). "Frente a la palabra, al hombre ya no le cabe tener que adivinar nada, ni presentir nada, sino obedecer" (5). Y si la obediencia se torna en desobediencia, estamos ante el pecado. La palabra en el profeta, el "dire de Dieu", y la palabra del profeta "dire de l'homme", que es la proclamación del "dire de Dieu" establece "la situation dialogale" ricoeuriana, y por no responder al diálogo como se debe, surge el pecado; "au sein de laquelle, puntualiza Ricoeur, le péché éclate" (6). El pecado presenta esta originalidad en los hebreos.

(1) M. 57 y Cf. C. 278

(2) NEHER, A. (54) 99

(3) NEHER, A. (54) 101

(4) NEHER, A. (54) 101

(5) NEHER, A. (54) 99

(6) M. 57 y Cf. C. 278



Hemos visto el pecado en relación estrecha con "la mancha" dentro de esta cultura. Tiene, no obstante, su rasgo diferenciador. Conciben al pecado como algo hecho en presencia de Dios. Con ese matiz personalista que le viene definiendo en la especulación de Ricoeur. "La catégorie qui commande la notion du péché est la catégorie du "devant" Dieu" (1). El sentirse pecador delante de Dios puede entenderse de varias maneras. En la concepción hebrea no se parte de la "conscience malheureuse" (2). En este pueblo existe algo más fundamental desde donde se explican la mayoría de las cosas importantes. "Le moment initial n'est pas la "conscience malheureuse", mais "l'Alliance", la Bérît des Juifs" (3). En este sentido el pecado pierde otras matizaciones y se convierte en una ruptura de la Alianza. "C'est donc la constitution préalable de ce lien de l'Alliance qui importe à la conscience de péché; c'est elle qui fait du péché une lésion de l'Alliance" (4). Los valores y los contravalores derivados de aquí no se insertarán en un orden ético, en que importe el mero comportamiento.

La conclusión a la que llega Ricoeur de hacer al pecado, entre los hebreos, una categoría de relación personal, de lesión de un pacto entre dos, de ruptura de una Alianza, es lógica según la concepción de Neher a quien, sin duda, ha tenido presente Ricoeur.

El pecado es un fallo a un propósito entre dos de obrar de común acuerdo. "La alianza bíblica no es una protección, dice Neher, ni siquiera una mera elección. La elección divina impone al hombre

(1) M. 54.

(2) M 54

(3) M 54

(4) M. 54.

una tarea determinada. La berit es una obra en común" (1). El común acuerdo parte de un hecho: de la aceptación, por parte del hombre, de entrar en relación con Dios aceptando sus condiciones. Entre los dos hacen un pliego de mutuas prestaciones. Dios llama al hombre a la colaboración con El. "Solamente la revelación bíblica de la berit llama al hombre a una acción.... que sea contemporánea de la acción divina. La berit no es tanto la alianza de unos hombres con un Dios, cuyo socorro les es indispensable, como la alianza de Dios con unos hombres de los que necesita para crear su obra. Aquí es donde reside la singularidad de la berit hebrea: coloca a los hombres en el tiempo de un Dios que los llama" (2). La historia deja de ser dialista. No se hablará, más que en el caso del pecado pues en ello consiste, del tiempo del hombre y del tiempo de Dios. La historia queda unificada en la realización de la ocasión según los planes de Dios.

En la historia, según su tiempo, se realizará el proyecto divino. Será fruto de la cooperación entre Dios y el hombre. El tiempo de la historia debe realizarse en forma dialogada. "Se da una cooperación constante entre Dios y los hombres, en la que Dios vela por la realización de su proyecto, mientras que los hombres le ayudan con su tarea. La historia está hecha de esta cooperación entre Dios y los hombres. Pero es una historia dialogada" (3). Este diálogo resalta en otras formas de la vida del pueblo hebreo: Su relación con Dios les hace tenerse por "un pueblo de sacerdotes o un pueblo de profetas" (4); la unión se estrecha en la existencia de la torá, "la torá no es

(1) NEHER, A. (54) 104

(2) NEHER, A. (54) 104

(3) NEHER, A. (54) 107

(4) NEHER, A. (54) 137

la conducta de una existencia, sino de la existencia aliada con Dios" (1); y la obligación a la santidad, mandamiento contra "el que atenta la multiplicidad de los pecados, es un imperativo del obligado acercamiento a Dios: "Al plantear como primer imperativo la santidad, la to-ra inserta a la ética dentro de la alianza. No hay santidad sin compañía de otro. El tender hacia la santidad significa para el hombre esforzarse en imitar a su compañero, Dios" (2). El pecado en un contexto tan íntimo tiene una significación sorprendente dentro de la cultura penitencial.

La historia tiene ya sus tiempos, sus ocasiones y la forma de ser dirigida, gracias a la berit hebrea. "Es menester actuar ante el mundo y ante el hombre lo mismo que actúa Dios. Dios y el hombre están trabajando en la misma tarea, pero cada uno en su dimensión" (3). En el mundo, por la institución de la Alianza, se hace lo que Dios quiere. "Le commandement, dice Ricoeur, est une modalité de la présence, à savoir l'expression d'une volonté sainte" (4). La voluntad divina se manifiesta, según Neher en la ley que lleva aneja la Alianza: "La coincidencia entre la berit y la ley está vívamente resaltada en los relatos bíblicos. Parece como si los hebreos no hubieran sido capaces de concebir una berit sin que estuviera necesariamente acompañada de una voluntad divina." (5). Entre la ley y la Alianza ve Neher intrínseca relación. Una pide la otra. "Al proponerla (la Alianza), Dios persigue una intención concreta (que es el imperativo de la ley) y pretender llevarla a cabo en lontananza con la colaboración de

(1) NEHER, A. (54) 137-138

(2) NEHER, A. (54) 138

(3) NEHER, A. (54) 144

(4) M. 54

(5) NEHER, A. (54) 105

los hombres (que es el participio de la Alianza)" (1). En el cumplimiento de los mandamientos los hebreos no caminaban a tientas. No tenían que pararse para examinar así su proceder era éticamente debido. Inmersos en una realidad religiosa, son obedientes a la voluntad de Dios. "La ley, al revelarles la voluntad de Dios, les indicaba que el camino era bueno" (2).

Los hebreos, por la Alianza, están embarcados en una aventura religiosa. Consiste en "asumir una vocación eminentemente religiosa, esto es, ayudar a que resplandezca la inocencia de Dios y se asegure su victoria. (3). La manera práctica de realizarlo está en "eliminar la injusticia y el pecado, que impiden a Dios alzarse con la victoria" (4). De donde se deriva la grandeza religiosa que atribuye Ricoeur al pecado. "Ainsi le péché est une grandeur religieuse avant que d'être éthique: il n'est pas la transgression d'une règle abstraite, d'une valeur- mais la lésion d'un lien personnel; c'est pourquoi l'approfondissement du sens du péché sera lié à l'approfondissement du sens de cette liaison primordiale qui est Esprit et Parole" (5). El pecado viola la relación con Dios, la religación a un Dios personal con quien se ha pactado. Algo de tanta transcendencia en Israel como lo es el pecado no puede por menos que estar unido a su gran realidad, su existencia como pueblo aliado de Dios, influenciado por su Espíritu y a la escucha de la Palabra.

Los términos bíblicos sobre el pecado suenan de una distinta manera, por basarse en la ruptura de una relación personal, que lo usado por los que lo fundamentan en la engañosa elección de un valor. Jankélévitch así lo hace. Belleza, bondad y verdad deben darse en todas

(1) NEHER, A. (54) 106 El primer paréntesis es nuestro .

(2) NEHER, A. (54) 107

(3) NEHER, A. (54) 143

(4) NEHER, A. (54) 143

(5) M. 56

las actuaciones del hombre para ser éticamente aceptables. La dificultad de realizarlo le pondrá en lo que llama tentación. "La tentation, qui est le seuil du péché, a donc pour source la chiasme porblématique des valeurs" (1). Hasta caer el hombre en el pecado, desde que comienza a estar inmerso en la tentación, se recorre todo un caminar que explica de la siguiente manera Jankélévitch: "La tentation commence de l'homme impur avec l'Absolu plural, est la sollicitation de la beauté sans bonté ni vérité, c'est-à-dire de la trompeuse apparence qui nous flatte pour que nous la complétions. La beauté est en cela la tentatrice par excellence. Il y a ainsi, dans l'incomplétude des valeurs une invitation à l'homme qui induit l'homme en péché qui met l'homme en état de péché" (2). El principio del pecado está en una imposibilidad de abarcar un Absoluto no personal, sino definidor de una acción con belleza, verdad y bondad. El pecado se basa en una imposibilidad de abarcar. Se toma la parte por el todo, la apariencia por la realidad. La sola belleza, separada de la bondad y la verdad, promueve la elección del hombre que cae en las redes de la apariencia. La debilidad del hombre le hace elegir una apariencia: "L'homme faible et tentable va a se laisser prendre au prestige de l'apparence, c'est-à-dire de la beauté sans la vérité" (3). Su debilidad le lleva a preferir la apariencia: "La faute est la préférence de l'homme pour le faux sacrifice, c'est-à-dire pour l'apparence sans substance" (4). Es un lenguaje completamente abstracto, tan distinto del empleado por los hebreos.

Y por esta relación tan estrecha del pueblo con Dios, el pecado adquiere su dimensión verdadera. Todo se juega en

(1) JANKELEVITCH, W. (33) 65

(2) JANKELEVITCH, W. (33) 64

(3) JANKELEVITCH, W. (33) 65

(4) JANKELEVITCH, W. (33) 68,

la religación del pueblo con Dios. Tiene, pues, una explicación y una consistencia religiosa: "Quand le dieu est encore un dieu parmi d'autres, et quand le lien à ce dieu n'est encore qu'une solidarité de bataille où le dieu et le peuple gagnent et perdent ensemble, les lésions du lien du peuple avec le dieu valent ce dieu et ce lien; ainsi du début à la fin le péché est une grandeur religieuse et non morale" (1). La relación del pecado con la divinidad, la relación personal, como se ve, adquiere proporciones excepcionales en la cultura hebrea. El pecado deja de ser una realidad ética, del orden del comportamiento, para entroncarse más en lo óntico y en lo vivencial. Pasa a ser un aspecto de la relación de alianza entre dos personas, Dios y cada uno de los miembros del pueblo de Israel.

Un pueblo que concibe así el pecado, "comme grandeur religieuse" no se aparte de concebirlo en unión con "la souillure", no ha roto jamás, dice Ricoeur: "avec la représentation de la souillure" (2). Y son los hebreos el ejemplar más representativo de esta continuidad o prolongación del simbolismo de "la souillure" en el del pecado.

Además de lo dicho hasta culminar en la concepción del pecado como realidad "devant Dieu", vamos a explicitar más el sentido de la continuidad.

"Le continuité entre le système de la souillure et celui du péché" (3) se nos impone por "ce réalisme du péché" (4). El realismo lo da el contexto de Alianza. Hecho el pacto, todo lo que lo viole está ahí con la realidad de hecho.

(1) M. 56

(2) M. 53

(3) M. 83

(4) M. 83

Entonces el penitente puede "se repantir de péché oubliés ou même commis à son insu, bref de péchés qui sont, parce qu'ils caractérisent sa véritable situation dans l'Alliance" (1). La "souillure" en definición muy querida por el autor, infesta desde fuera, tiene una realidad. Y el pecado, en este contexto, es igualmente real. En eso se basa la continuidad.

"Le continuité phénoménologique entre la souillure et le péché" (2) aparece en otro aspecto bien entendido, porque cabe la posibilidad de no ver la continuidad por no entenderlo como se debe. Parece no haber continuidad entre el pecado "intérieure" à l'existence" (3) y "la souillure qui l'enfecte du "dehors" (4). La hay, no obstante la apariencia, porque el pecado "il est intérieur mais objectif" (5). El pecado que es algo interior, continúa en sí el aspecto objetivo de la mancha, y une, en un solo concepto, lo propio suyo con lo que continúa.

A pesar de las apariencias, bajo otro aspecto, tiene claro Ricoeur la continuidad: "Un second groupe de caractères renforce cette continuité structurale. Nous avons insisté plus haut sur la "négativité" du péché -vanité du souffle et vanité de l'idole- par rapport à la "positivité" de la souillure. Cette opposition néanmoins est trop simple; car cette "vanité", qui retire à l'existence sa force, est aussi en quelque façon une puissance" (6). No deja de tener realidad el pecado definido por un concepto, a primera vista, negativo, puesto que es sentido como un poder, como algo que deja sentir su peso.

(1) M. 83

(2) M. 87

(3) M. 87

(4) M. 87

(5) M. 87

(6) M. 87

En otros contextos más ampliamente desarrollados por el autor, se da "la reprise de la symbolique de la souillure dans celle du péché" (1). La apropiación del simbolismo de "la mancha" en el simbolismo del pecado es manifiesta en la especulación sobre el pecado original. La especulación, en este caso se basa en "une des expériences constitutives de la conscience de péché, l'expérience d'une passivité, d'une alteration, d'une aliénation, paradoxalement mêlée à celle d'une déviation volontaire, donc d'une activité mauvaise" (2). Este aspecto de impuesto, de desde fuera, de alienación se recoge en la especulación sobre el pecado original. Se puede hablar y pensar en una "transmission héréditaire" (3) como forma representativa de "l'expérience d'aliénation" (4). La experiencia de alienación está en la base de la universalidad profesada en el pecado original. Entre todos los hombres se da "un lien plus que vital et plus qu'historique -le nous d'une communauté de pécheurs-" (5).

Pero ninguna de las dos cosas "ni la confession de l'universalité du péché, ni l'aveu de son caractère aliénant ne rendent compte suffisamment de la motivation complexe qui est à l'origine du dogme" (6). La única manera de entender la especulación sobre el pecado original es tomar en la posición del pecado los contenidos de "la souillure": "Il a fallu en outre une "reprise", dans le système du péché, des catégories affectives de la souillure; cette "reprise" ne nous surprend pas: le double caractère de réalité et de puissance du péché, en l'apparentant à la souillure, rend possible l'inclusion du système de la souillure, dans celui du péché" (7). El pecado, en la apreciación de

- (1) M. 91
- (2) M. 90
- (3) M. 90
- (4) M. 90
- (5) M. 90
- (6) M. 90
- (7) M. 90



original, no tiene explicación posible sino es a través de "la mancha". Y el paso de uno a otro es válido porque tienen las dos características parecidas.

Por la continuidad de "la mancha" en el pecado, el pecado, ya definido como relación personal con la divinidad, se matiza "de l'émotion de souillure, au sens fort de contact impur" (1). Por ello la expresión "d'une expérience aigue de la faute personnelle, de la culpabilité au sens précis, reprend le langage de la souillure" (2). Es un lenguaje que puede leerse en los salmos.

Se corre un grave peligro con asociar "la mancha" al pecado. El lenguaje del pecado se llena de términos a base de "la souillure" y de "la souillure" tan característica de la sexualidad. Pierde fuerza la exposición del pecado en su sentido genuino y se habla de él a base de contenidos de lo impuro, de la sexualidad, de "la souillure". Tan estrecha resulta ser la continuidad y la unión del pecado con aquélla.

Continuidad también manifestada en cuanto que el simbolismo de la redención "complete celle du pardon" (3), o lo que es lo mismo, se afirma "la reprise du symbolisme de la "purification" dans celui du pardon" (4). Con la redención se perdonan los pecados. Existe el perdón de las faltas y "la souillure". Se purifica "la souillure" y se perdonan los pecados. El lenguaje de la anulación de aquélla es muy cercano a la supresión de los pecados. Por tanto, "la souillure" considerada en su supresión, se recoge y se toma al hablar de la anulación de los pecados.

(1) M. 91

(2) M. 91

(3) M. 91

(4) M. 91

"Il faut en effet ajouter au cycle des symboles du "retour un nouveau cycle de symboles qui gravitent autour du "rachat"; le symbolisme du "retour" renvoyait à l'idée du péché comme rupture du lien de l'Alliance; celui du "rachat" renvoie à l'idée d'une puissance qui tient l'homme captif et contre laquelle il faut échanger une rançon, afin de la supprimer" (1). Donde mejor se entiende el simbolismo de la liberación es en el tema de Egipto, de la salida, del Exodo. "L'Exode est rachat" (2). En este tema se juntan el simbolismo de la liberación y el de la vuelta o la salida, y con ellos "la souillure" y el pecado siguen unidos en su formulación: "Les deux symboles du rachat et de la sortie ou de la montée de renforcent mutuellement, au point de faire de l'Exode le chiffre le plus significatif de la destinée d'Israel" (3). Los símbolos de la liberación y de la vuelta se unen para hacer del hombre la criatura que necesita ser sacada. En el proceso de sacar al hombre de su postración otra vez se juntan "la souillure" a quitar y el pecado a perdonar.

Ricoeur entiende el tema de Egipto y del éxodo según la interpretación dada por Von Rad. El pueblo hebreo confiaba en ser liberado y ser sacado, porque miraba a la liberación de Egipto. Desde entonces se había demostrado la actitud de Dios con Israel. El sacarles de Egipto y acompañarles por el desierto para ellos era una fianza hecha por Dios en su favor. "Israel vio en la liberación de Egipto la garantía de su futuro, dice Von Rad, la certeza absoluta en la voluntad salvífica de Yahéh, algo así como la fianza a la que podía recurrir Israel en tiempos de prueba (sal 74, 2). En su forma primitiva, esta profesión

(1) M. 91

(2) M. 92

(3) M. 93

de fé celebra una acción silenciosa de Yahvéh, en la que Israel es también el objeto mudo de la intervención divina" (1). Ellos hablan de Egipto y del paso del mal Rojo y lo ven como fianza, porque ya entonces percibieron que el poder de Yahvé les había sacado de una cautividad. "El canto del mar Rojo habla del pueblo que Yahvéh "adquirió", "compró" para sí". (2). Suprimió la cautividad del pueblo pagando un rescate. Lo hizo su pueblo. Más tarde "adquirir" y "comprar" dejan paso a otro concepto para indicar la idea de liberación, "el concepto de la "redención" de Egipto que, en una época más reciente, a partir del Dt, se convirtió en la idea predominante" (3). El concepto redención viene de otros dos que pertenecen a la esfera del derecho, "rescatar" y "redimir" (4). De aquí sale el concepto de rescate que es empleado fundamentalmente por Ricoeur. "El uso de la lengua muestra que ambos conceptos son casi sinónimos cuando se aplican a las relaciones entre Yahvéh e Israel; de todos modos es evidente que el concepto de "rescate" no considera ya el acontecimiento salvífico bajo su aspecto guerrero, sino como una liberación jurídica por Yahvéh" (5). Israel será por siempre el pueblo rescatado y liberado. Se pagará por sus pecados y se borrarán sus manchas.

En los salmos de la tradición hebrea encuentra Ricoeur la unión de los "symboles du "rachaf", du "pardon" et du "retour" (6) y el empleo de uno por otro. Así "la souillure" y el pecado representados en esos símbolos quedan en continuidad y unidos. Se llega, por medio de esta fusión, al célebre "thème du "libérateur" qui "rachète" son peuple" (7). Y el pecado agranda su significación. Egipto y su

(1) VON RAD, G. (72) 230

(2) VON RAD, G. (72) 231

(3) VON RAD, G. (72) 231

(4) Cf. VON RAD, G. (72) 232.

(5) VON RAD, G. (72) 232

(6) M. 93

(7) M. 93

gran tema de la cautividad, "la condition humaine sous le signe du mal" (1). se incorporan al contenido del pecado.

En este tema de la cautividad se unen "la souillure" y el pecado. La cautividad tiene una significación de algo que arrastra y aprisiona desde el exterior. Tiene el carácter alienante. "La captivité, à la lettre, est une situation sociale, intersubjective; en devenant le symbole du péché, ce chiffre a exhibé la caractère d'aliénation du péché; le pécheur est "dans" le péché, comme l'hébreu "dans" la servitude; le péché est ainsi un mal "dans quoi" l'homme est pris" (2). En la significación del pecado se incorpora el contenido de "la souillure": "C'est pourquoi aussi il est une puissance qui lie l'homme, l'enducie et le tient captif; c'est cette expérience de l'impuissance de la captivité qui rend possible une "reprise" du thème de la souillure" (3). Y no se opone a esta continuidad el hecho de que el pecado sea interior. Si bien es interior, se siente como comprimiendo y cogiendo al hombre: "Aussi, "intérieur" au coeur de l'homme que soit le principe de cette servitude, elle constitue en effet une situation enveloppante, comme un piège dans lequel l'homme serait pris; quelque chose du contact impur est ainsi retenu dans cette idée de la "captivité" du péché" (4). El pecador, en su pecado, queda aprisionado por unas redes, igual que las de lo impuro; se habla de la "captivité" du péché".

Hemos visto "comment la symbolique de la souillure et de la purification a pu être reprise, réaffirmée et même amplifiée au contact de

(1) M. 93

(2) M. 93

(3) M. 93

(4) M. 93

celle du péché conçu comme emprise et de celle du pardon conçu comme rachat et délivrance" (1). La continuidad entre uno y otro simbolismo se esclarece en la expiación, una ceremonia del Israel cùltico. Constituye un momento de la expresi3n de este pueblo y representa un valor cultural apto para la especulaci3n ricoeuriana. "L'expiation c6r6monielle, bien qu'irr6ductible 6 tout processus purement subjectif ou int6rieur, n'est pas un corps 6tranger dans la totalit6 concret6 des relations d'Isra6l 6 Dieu; car si le culte vient de plus loin que les proph6tes, de plus loin que Moïse et que le peuple d'Israel lui-m6me, la foi d'Israel le remod6le int6rieurement et s'y exprime tout enti6re" (2). Forma el de la expiaci3n otro mundo simb3lico, en los gestos culturales, donde nuevamente se da la continuidad entre "la mancha" y el pecado.

El 6mbito cultural completa y complementa el otro ya descrito antes de la contricci3n: "L'expiation c6r6monielle n'est plus alors 6trang6re 6 la th6matique centrale du "retour" et du "pardon"; cette th6matique est en quelque sorte objectiv6e dans un mime; il n'ya pas deux mondes: un monde de la c6r6monie et un monde de la contrition; celui-ci est repr6sent6 dans celui-l6 comme dans une 6nigme gestuelle" (3). Las dos formas se complementan: "La confession des p6ch6s est une condition indispensable, mais l'expiation y accupe la place centrale avec ses multiples aspersions" (4).

La continuidad entre mancha y pecado la ve reflejada Ricoeur en el an6lisis de la expiaci3n del Israel cùltico. Ya vimos la creencia,

- (1) M. 94
- (2) M. 95
- (3) M. 98
- (4) M. 93

en los pueblos primitivos, en una desgracia como resultado de haber contraído una determinada mancha o haber violado un tabou. Enfermedades y otras múltiples calamidades venían sobre los manchados, sobre los violadores de tabous. El rito de la expiación en Israel proporciona al pueblo el perdón de los pecados e impide que venga sobre él la desgracia desencadenada por la mancha. En palabras de Von Rad "sólo en contadas ocasiones se habla de una confesión que debía pronunciarse durante el rito expiatorio" (1), pero siempre los ritos expiatorios alcanzaban el perdón para el pueblo y apartaban las desgracias que vendrían sobre los individuos y la comunidad en virtud de la faltas cometidas.

Los ritos de la expiación tienen un perfecto encuadre en el pueblo de Israel, cuya "entera existencia, según Von Rad, descansaba sobre un orden, cuyas normas provenían en último término del culto" (2). En él se realizaba el desenlace salvífico de una falta. "La expiación no era por consiguiente un castigo, sino, un acontecimiento salvífico" (3). Israel era liberado allí del castigo merecido por sus faltas.

Como para los otros pueblos de los que hablamos en la exposición sobre la "souillure", el pecado era "un fenómeno mucho más vasto; el acto pecaminoso representaba sólo una faceta de la realidad total, pues el delito había liberado una potencia maligna que tarde o temprano se volvería contra el malhechor o su comunidad" (4). El acto pecaminoso interesaba directamente a la comunidad. Por el pecado se desencadenaban unas fuerzas ciegas sobre ella. "El mal, que en

(1) VON RAD, G. (72) 342

(2) VON RAD, G. (72) 333

(3) VON RAD, G. (72) 342

(4) VON RAD, G. (72) 334

su acción había puesto en movimiento, ejercía inevitablemente un influjo destructor sobre la comunidad, si no rompía su solidaridad con el malhechor, con un acto solemne y manifiesto. El pecador era, en un sentido absolutamente realista e inmediato, un peligro para la comunidad." (1). El pecado había sido cometido por un individuo y la comunidad quedaba implicada en todas las consecuencias. "Israel se encontraba en una situación seria como la muerte; en cualquier instante de su existencia, en el trabajo o como en el descanso, le acechaba por doquier el peligro de un "golpe" (2). Era necesario que la falta dejase de pesar sobre la comunidad para evitar el desenlace punitivo.

"La única protección frente a tales amenazas era la realización de una gran variedad de ritos expiatorios" (3). Von Rad reconoce que es difícil saber "la naturaleza específica de la idea veterotestamentaria de la expiación" (4). No encuentra soluciones que aporten una respuesta definitiva. Cita el Levítico, 17, 11 y allí saca la importancia que tenía la sangre en el rito de expiación. "En otro tiempo Yahvéh había excluido la sangre, portadora de vida, de entre los alimentos de su pueblo, ahora se la "entrega" con una finalidad precisa: para que realice los ritos expiatorios en el altar. Ahora bien, la sangre no produce por sí misma la expiación, sino en cuanto lleva en sí la vida. El poder expiatorio no está en la sangre sino en la vida que ella encierra" (5). Un crimen atraerá los castigos sobre el pueblo mientras las aldeas cercanas al lugar del suceso no sacrifiquen, en rito expiatorio, un animal que hara las veces del asesino.

- (1) VON RAD, G. (72) 336
- (2) VON RAD, G. (72) 339
- (3) VON RAD, G. (72) 339
- (4) VON RAD, G. (72) 339
- (5) VON RAD, G. (72) 340

La expiación rompía el lazo inevitable entre mancha y desgracia, entre pecado y castigo. La mancha no pesaba sobre el pueblo. Les llegaba el perdón de sus malas acciones. "La expiación de las personas y objetos consistía en que Yahvéh anulaba el influjo exterminador de una acción; rompía la unión entre el pecado y la desgracia. Este efecto se conseguía, por lo común, encauzando el siniestro influjo del mal sobre un animal, que moría en vez del hombre o del objeto cultural"

(1). En un mismo rito se lavaba la mancha y se perdonaban los pecados. Yahvéh apartaba de la comunidad la desgracia que venía encima por las malas acciones.

De varias maneras hemos estudiado en el autor la continuidad del simbolismo de "la souillure" en el del pecado. Es importante dejar claro este paso por la transcendencia para el tema de nuestra tesis. El sentimiento de culpabilidad o la culpabilidad nace de un entretreído de un triple simbolismo. Los movimientos dialécticos y la "epigénese" ricœuriana nos imponen este método. Un concepto, o un simbolismo se incrusta en el siguiente, y éste adquiere una identidad propia aún aceptando lo del anterior. En nuestro caso "le péché, nous l'avons vu, a toujours pu se symboliser dans la souillure que pourtant il transforme radicalement" (2).

## 2. C. El pecado y su desproporción ontológica.

Si podemos hablar de un simbolismo transformado en el pecado con relación al de "la souillure", obedece y está suscitado "para la nouvelle expérience du mal" (3), que se traduce en "la nouvelle expérience de la faute" (4). Es de lo que hablaremos, "l'expérience du péché" (5).

(1) VON RAD, G. (72) 341-342

(2) M. 95

(3) M. 76

(4) M. 72

(5) M. 72



Antes hemos hablado del simbolismo de "la souillure" "au palier précédent de la conscience de faute" (1). Pero, para poder expresar la nueva experiencia del mal, es preciso establecer "la rupture avec le symbolisme de la souillure et sa réaffirmation à un autre niveau" (2). No se puede seguir expresando en un determinado simbolismo lo que ya no puede abarcar. "C'est pourquoi le symbolisme de la souillure devait éclater sous la pression d'une nouvelle expérience et céder, peu à peu la place à un nouveau symbolisme" (3). En el marco de la Alianza poníamos el pecado como un "devant Dieu", una relación personal. Precizando más, lo considera Ricoeur "la rupture d'une relation" (4). Esta experiencia no puede expresarse en términos de "souillure": "Si la péché est, à titre primaire, la rupture d'une relation, il devient difficile de l'exprimer en termes de souillure" (5). Se impone pasar a otro modo de expresión simbólica: "Nous chercherons dans le vocabulaire du péché le trace de cette conversion du positif au négatif" (6). Se empleará, entonces, un símbolo distinto.

El cambio de símbolo como consecuencia de la manera nueva de sentir el mal proviene de un cambio de imágenes de la base: "Ce changement dans l'intentionnalité du symbole, suscité par la nouvelle expérience du mal, est obtenu par un bouleversement au plan même des images de base: aux relations de contact dans l'espace sont substituées des relations d'orientation: la voie, la ligne droite, l'égarement comme la métaphore du voyager sont des analogies du mouvement de l'existence considérée globalement; du même coup, le symbole passe de l'espace au temps; la "voie" est la trace spatiale d'un mouvement qui est le déroulement même d'une destinée. Ainsi la révolution des

- (1) M. 72
- (2) M. 73
- (3) M. 72
- (4) M. 72
- (5) M. 72
- (6) M. 72

images prépare celle des significations elles-mêmes" (1). El nuevo simbolismo se apoya en presupuestos nuevos.

Relacionándose el simbolismo del pecado con la Alianza, el pecado se expresa como la ruptura o la pérdida de una relación. "L'Alliance étant le symbole d'une relation quasi personnalistique, le symbolisme fondamental du péché exprime la perte d'un lien, d'un racine, d'un son ontologique; il correspond, du côté de la rédemption, le symbolisme fondamental du "retour" (2). El nuevo sentido y la nueva experiencia la conceptualiza y la expone el autor con un simbolismo distinto de "la mancha": "De multiples manières, s'esquisse au niveau du symbole une première conceptualisation du péché radicalment différente de celle de la souillure: manquement, déviation, rébellion, égarement désignent moins une substance pernicieuse qu'une relation lésée" (3). Estas expresiones simbólicas para designar la experiencia del mal en el pecado están tomadas de la Biblia, de la cultura hebrea. (4).

(1) M. 76

(2) M. 73

(3) M. 75

(4) A este respecto Ricoeur recuerda que la Biblia "n'a pas de mot abstrait pour dire le péché, mais un faisceau d'expressions concrètes", M. 73.

El uso continuo de elementos culturales, y sobre todo de la Biblia, puede despertar recelos y acusaciones de falta de método y rigor filosóficos en Ricoeur. Sobre ello dice el autor: "Lachelier a raison: la philosophie doit tout comprendre, même la religion; la philosophie, en effet, ne peut s'arrêter en route; elle a fait, en commençant, le serment de la cohérence; elle doit tenir jusqu'au bout sa promesse", M. 323. En otro lugar, y en contexto parecido a este, aunque más restringido, dice Ricoeur: "Seul peut s'irriter contre ce mode de pensée celui qui estime que la philosophie, pour commencer de soi, doit être une philosophie sans présuppositions. Une philosophie qui part du plein du langage est une philosophie avec présupposition. Son honnêteté est d'explicitier ses présuppositions, de les énoncer comme croyance, d'élaborer la croyance en pari et de tenter de récupérer son pari en compréhension" M. 332.

El primero y el segundo simbolismo del pecado están muy unidos. "Manquer la cible" está muy próximo de "la voie tortueuse" (1). En este simbolismo del pecado se cumple, en la realidad, lo que el concepto de "faillibilité" anunciaba como posibilidad o raíz. La falibilidad indica en el hombre la posibilidad de fallar, de salirse, a causa de estar desproporcionado y ser intermedio. En el pecado, por medio de las dos raíces chattat y 'awon, con su significado de "manquer la cible" y "la voie tortueuse", se constata, en un aspecto, la desproporción del hombre. El hombre se encuentra, en el pecado, fuera de su sitio, arrojado fuera, fuera de la proporción justa, desproporcionado. "Ces deux racines, jointes l'une à l'autre, annoncent le concept de l'anomal, concept purement formel où l'écart par rapport à l'ordre, la déviation par rapport à la voie droite, sont considérés sans égard pour le motif de l'acte et pour la qualité intime de l'agent" (2). Los griegos conservan este sentido, el de la primera raíz, en su término ἀμαρτία y la misma significación abstracta se percibe en el término latino peccatum. El Pitagorismo tiene "le symbolisme de la voie" (3). Los griegos han usado poco el pecado en el sentido de "voie détournée, courbe, tortueuse" (4). La mentalidad griega versa más sobre la Verdad, por lo que emplean "le symbole de l'erreur ou de l'errance" (5). Los hebreos, aunque dan al pecado significación sobre todo ética de "voie détournée, courbe, tortueuse", en ellos "nous retrouverons tout à l'heure quelque chose comme un symbole de l'errance" (6).

- (1) M. 74
- (2) M. 74
- (3) M. 74
- (4) M. 74
- (5) M. 74
- (6) M. 74

De una o de otra manera el hombre en el pecado está caído, apartado, desviado de su ser. Y no tiene más que sentir esto para experimentar sentimiento de culpabilidad.

El pecado penetra en el ser del hombre y le descarría, le aparta de su ser, le pierde en el sentido ontológico de meterle en una entidad distinta de la suya. Así lo indica "un autre symbole" (shagah)" (1). Expresa el estado del hombre como cogido por toda una entidad que, al ser otra, no sería la suya. "Désigne la situation même d'égarement, de perdition dans laquelle se trouve le pécheur" (2). "Elle vise d'emblée une situation globale, l'état d'être égaré et perdu" (3). Por consiguiente, en lenguaje más moderno, el autor considera el hombre alienado, en otro lugar que el suyo. Se siente extranjero al habitar en un ser distinto del que se le debe. "Elle annonce ainsi les symboles plus modernes de l'aliénation et de la dérélition; la rupture du dialogue, devenue situation, fait de l'homme un être étranger à son lieu ontologique" (4). A la postura del hombre de apartarse de su ser y andar perdido responde la actitud de Dios: "Le silence de Dieu, l'absence de Dieu, sont en quelque sorte le symbole réciproque de celui de l'être égaré, de l'être perdu; car l'être égaré est "abandonné" de Dieu" (5). El hombre es un ser fuera de su lugar. Está desproporcionado. Apartado ontológicamente. Hasta abandonado de Dios. En su pecado. Culpable.

(1) M. 75

(2) M. 75

(3) M. 75

(4) M. 75

(5) M. 75

Los dos símbolos de la experiencia del mal por el hombre, "l'errance" selon Parménide" y l'égarement" selon les Prophètes d'Israel (1), sirviendo los dos para expresar el pecado y el apartamiento del hombre de una determinada línea, se complementan. "La parenté structurale des symboles permet néanmoins des échanges au niveau même des significations; s'il est vrai que l'errance est plus qu'errance intellectuel le et déjà faute morale et en retour si la faute ne va point sans altération de "l'opinion" elle-même, de la représentation du bien "apparent", on comprend que les deux symboles de "l'égarement" et de "l'errance" aient pu, à un niveau plus spéculatif de la réflexion sur el mal, croiser leurs feux et échanger leurs intentions" (2). Los dos símbolos designan el apartamiento efectivo del hombre.

En el apartamiento del hombre por medio del pecado, considerado su aspecto objetivo, podemos examinar la parte más interna de intención. "C'est l'intention mauvaise elle-même qui est ici désignée et non plus l'écart objectif par rapport à la volonté de Dieu" (3), con las expresiones "la rébellion (pesha'), la révolte, la raideur de nuque" (4). La ruptura, el apartarse y el irse más allá se estudia aquí "en tant qu'initiative" (5). El hombre hace y quiere hacer lo opuesto a la voluntad de Dios. El hombre se revela: "Comme le cadre de schématisation est celui d'une relation personnalistique entre Dieu et l'homme, c'est l'opposition du vouloir humain à la volonté sainte qui fournit le noyau de l'image: le péché est "contre" Dieu, comme l'existence est "devant" Dieu" (6). Estas expresiones pierden el forma-

- (1) M. 75
- (2) M. 75
- (3) M. 74
- (4) M. 74
- (5) M. 74
- (6) M. 74

lismo de la raíz "chartat" para indicar el aspecto existencial del pecado. Pecados muy concretos del pueblo entran en la nomenclatura de rebelión o revuelta. "Le symbole intersubjectif, social, de la révolte, devient ainsi le symbole le moins formel et le plus existentiel du péché; à ce cycle appartiennent les mots et les images qui disent l'infidélité, l'adultère, le refus d'écouter et d'entendre, la dureté d'oreille et la raideur de nuque" (1). Así se presenta tematizada la intención del pecador con relación a la voluntad de Dios en la cultura hebrea.

Los griegos se han fijado en otros aspectos cuando han constatado el mal en la relación personalista entre los hombres y los dioses. El sentido de profunda desproporción interna, en la misma raíz ontológica, queda patente. "Toutes les fois que les Grecs se sont orientés vers une relation de caractère personnalistique entre l'homme et les dieux, ils se sont approchés de ce thème de l'orgueil et de l'arrogance et y ont vu le mal humain" (2). De esta manera los griegos enuncian un tema muy de sus tragedias, y nos sitúan el pecado en una vertiente de lo más interesante para nuestra tesis. Pues una de las primeras raíces del sentirse culpable del hombre, según Ricoeur, está en la desproporción a nivel ontológico. En él se entrelaza lo finito con lo infinito. Una mezcla de tal categoría le desproporciona al no poder coincidir consigo mismo. En el hombre luchan lo finito y lo infinito. De la lucha, por la dificultad de compaginar, surge el pecado en el hombre. El hombre ontológicamente es pecado como una de las formas de resolver la antinomia interna de albergar lo finito junto a lo infinito. El hombre se pierde en un alarde de compaginar lo difícilmente compaginable.

(1) M. 74

(2) M. 74

En el texto siguiente Ricoeur habla del intento de superación de la finitud por parte del hombre y el pecado de orgullo que acompaña el intento: "Mais l' ὕβρις tragique et même prétragique, qui semble si proche de l'orgueil et de l'arrogance dénoncée par Isaïe et le Deutéronome, a beaucoup plus de rapport avec la "jalousie" des dieux à l'égard de l'homme enclin à franchir les bornes de sa finitude qu'avec l'idée d'un pacte rompu, d'un dialogue brisé" (1). Por el pecado y en el pecado se manifiesta el intento del hombre de superar y salir de finitud. Intentando abandonar su finitud nos descubre su deseo de infinitud, y al mismo tiempo, la dialéctica de los dos imperativos tan contrarios.

Ricoeur nos ha hecho las precisiones que preceden en la línea del magnífico estudio sobre los griegos de E.R. Dodds. La separación entre el mundo de los dioses y el de los hombres era neta. El pecado consistía en que los hombres pretendiesen salirse de sus límites y escalar alturas que no les correspondían: "L'orgueil" y "l'arrogance" están puestos por Ricoeur como mal humano. Por ellos el hombre se muestra "enclin à franchir les bornes de sa finitude" (2). La actitud del hombre desencadena la justa cólera y los cielos de los dioses, puesto que han pasado sus límites, han caído en el pecado. Lo escribe así Dodds: "Par les écrivains de cette époque, le phthohos divin est parfois, mais pas toujours, moralisé en tant que nemesis, la "juste colère". Entre l'offense primitive qui constitue le trop grand succès d'une part, et sa punition par la Divinité jalouse, de l'autre, on introduit un chafnon moral: on estime que le succès est producteur de Koros -la suffisance de l'homme qui réussit trop bien- et que celle-ci à son tour produit l'hubris, l'arrogance en paroles, en actes ou mêmes

(1) M. 74-75

(2) M. 74

en pensée" (1). El hombre en los límites de su finitud, no puede conseguir cosas que le acerquen a la infinitud. Sería salirse de su categoría óptica. Pero otra tendencia le impulsa a superar lo ya conseguido en orden a mayores logros. No es propio de la finitud que todo salga bien, porque lo finito está roto por esencia. En los momentos de triunfo el hombre siente haber superado su condición y se llena de orgullo y arrogancia; aparece la "hubris".

La "hubris" griega es de una importancia excepcional para enseñarnos uno de los lados de la culpa y de su sentimiento. En cuanto constata o interioriza el hombre esta problemática, sentirá culpabilidad. Lo ha precisado Dodds: "La scène du tapis dans l'Agamemnon nous montre combien chaque manifestation de triomphe suscitait de sentiment anxieux de culpabilité. l'hubris est devenue le mal foncier, le péché dont la salaire est la mort- et qui n'en est pas moins si universel qu'un hymne homérique l'appelle la thémis, l'usage consacré de l'humanité, et qu'Archiloque l'attribue même aux bêtes. Les hommes savaient qu'il était dangereux d'être heureux" (2). El mismo hombre en los momentos de triunfo experimenta el sentimiento de culpabilidad. Ha transpasado su condición. El entusiasmo del triunfo les acerca, al menos momentáneamente, a la vida de los dioses. Han escalado las cumbres de la infinitud. Están fuera de su sitio, aunque a ello sean impulsados.

Los hombres han contraído el pecado de la hubris. Esperan su salario, la muerte. En numerosos lugares de la literatura griega encontramos testimonios del castigo que la cólera de los dioses y sus justos celos imponen a la arrogancia humana. Una vez en Homero "et ensui-

(1) DODDS, E.R. (10) 41

(2) DODDS, E.R. (10) 41



te chez Hésiode qui fait de l'atê une punition, de l'hubris et se détecte à la pensée que "même un noble" n'y échappe pas" (1). Atê es el castigo, la ruina que llega a los hombres por su pretensión de escalar los lugares reservados a los seres infinitos. Se encargan de su cumplimiento las causas sobrenaturales, y nadie escapa al castigo irremisible. "Comme les autres punitions surnaturelles, elle retombera sur la descendance du pécheur si la "dette d'iniquité" n'est pas acquittée durante la vie" (2). Dentro de otros posibles significados, generalmente Atê es la ruina que sigue al orgullo y a la arrogancia de la hubris. "Atê prend de la sorte une signification générale de "ruine" qui l'oppose à kerdos ou sôtêria, quoique en littérature le mot retient toujours, je crois, l'implication que cette ruine est déterminée par une cause surnaturelle" (3). La ruina puede llegar también por diversos instrumentos que usa la cólera divina para castigar. En todos los casos "expriment la conscience d'un lien dynamique mystérieux, le menos atês comme l'appelle Eschyle, qui relie le crime au châtiment; tous les éléments de cette unité sinistre sont de l'atê au sens large" (4). Lo mismo que entre "souillure" y desgracia, en el caso de la "hubris" el sobrepasarse merece un castigo que llega de una u otra forma.

En algunos casos el castigo no llega por medio de las potencias sobrenaturales. Con el castigo sobre la hubris se ha cumplido la justicia cósmica. "Mais Eschyle lui-même ne s'y méprend pas: comme l'explique plus tard l'ombre de Darius, la tentation était la punition de l'hubris; ce qui, dans la perspective incomplète des vivants semble être

(1) DODDS, E. R. (10) 48

(2) DODDS, E. R. (10) 48

(3) DODDS, E. R. (10) 48

(4) DODDS, E. R. (10) 48

L'oeuvre d'un esprit malin, est compris par l'entendement plus vaste des morts comme un aspect de la justice cosmique" (1). Otras veces los demonios griegos, los dioscellos llevan a la ruina a los arrogantes y engreidos: "Théognis et ses contemporains croyaient sérieusement au daimôn qui pousse l'homme à l'atê, comme on peut le voir dans les passages que je viens de citer. Et la croyance survécut dans la pensée populaire bien après l'époque d'Eschyle. Dans Médée la nourrice sait que l'atê est l'oeuvre l'un daimôn furieux, et elle la rattache à la vieille idée de phthonos" (2). Los seres superiores a los hombres tienen celos de su felicidad. Y, para que no se alcen hasta terrenos prohibidos para ellos, les reducen a la ruina y les dan un castigo. El mismo hombre, en medio de su triunfo, en la arrogancia y el orgullo siente la ansiedad de la culpabilidad, con lo que prueba su convencimiento de haber transpasado los límites.

Los hebreos tienen símbolos muy parecidos, en cuanto a su significación, con la "hybris" de los griegos. En ellos nos acercamos, pues, de igual manera al sentimiento de culpabilidad. "Le symbole de la "Colère de Dieu" et celui de la "jalousie" de Yahvé à l'égard des faux reconstituent un certain espace de comparaison entre l'orgueil biblique et l'hybris greque" (3). El simbolismo de la "Cólera de Dios" se designa también "Jour de Yahvé": "Ce symbole de la Colère de Dieu, du Jour de Jahvé concerne ...." (4). El día de Jahvé, por ello, tiene estrecha relación con la "hbris". Basa Ricoeur su afirmación en Isaías, "celui qui a reconnu dans le péché cette même arrogance que les Grecs ont appelée ὕβρις, voit en retour dans le

(1) DODDS, E. R. (10) 49

(2) DODDS, R. E. (10) 50-51

(3) M. 75

(4) M. 66

jour de Jahvé le jour où tout orgueil est réduit à néant" (1). Los argumentos dados en la "hubris" griega, por su desproporción a través de lo finito y lo infinito, por la no coincidencia que pone en el hombre, valen al habrar de la Cólera de Dios y del Día de Jahvé.

Aparte de eso podemos matizar más. En estos simbolismos analizamos la conciencia de falta sentida en el pecado. La Cólera de Dios y el Día de Yahvé forman el "pôle "subjectif" de la conscience de péché" (2). Estamos viendo el sentimiento de culpabilidad por tener conciencia de pecado, según aparece en los dos símbolos citados. La cólera de Dios se refiere a la "manace" y "crainte" que pesa sobre los hombres por su pecado. Ya por este hecho del Dios que amenaza y el pueblo temeroso del castigo se vuelve a repetir la dialéctica de lo finito y lo infinito y su desproporción en el hombre. "La menace éloigne le Seigneur de l'histoire et brise sa complicité historique avec le peuple choisi de la même manière que l'exigence infinie introduite dans les codes creuse la distance éthique entre Dieu et l'homme" (3). La Cólera de Dios desproporciona al hombre finito en presencia del infinito, del castigo imposible de evitar. Y el Día de Yahvé alterna en su significación lo infinito de la distancia con lo finito de la presencia: "Ce rythme de distance et de présence, qui reste dissimulé dans la prédication du "Jour de Jahvé", est rendu .... " (4). Los dos pintan el hombre roto y desproporcionado.

Dada la continuidad, además de la diferencia, entre "la manchà" y el pecado, en éste, visto bajo el simbolismo de la Cólera de Dios, el autor estudia en qué queda la angustia y el miedo que acompañaba a

(1) M. 67-68

(2) M. 65

(3) M. 69

(4) M. 71

"la souillure": "En s'élevant de la conscience de souillure à la conscience de péché, la peur et l'angoisse n'ont disparu; elles ont plutôt changé de qualité; c'est cette qualité nouvelle d'angoisse qui constitue ce que nous appelons le pôle "subjectif" de la conscience de péché" (1). En el pecado aparecerá una "angoisse spécifique" (2) porque éste se estudia "à la intérieur de l'Alliance" (3), como "une dramatisation de la relation dialogale constitutive de l'Alliance" (4). La angustia por la amenaza y el temor recibe un tinte especial por la relación interpersonal rota que supone.

El estudio de la Cólera de Dios está envuelto en otro tema: "Il n'est pas possible de séparer, dans la prophétie hébraïque, la Colère d'Indignation, la Terreur de l'Accusation" (5). El terror es la respuesta del hombre ante la majestad de Dios: "Cette terreur exprime la situation de l'homme pécheur devant Dieu. Elle est la vérité d'une relation sans vérité. Aussi la représentation véridique de Dieu qui lui correspond c'est la "Colère": non que Dieu soit méchant; mais la Colère est le visage de la Sainteté pour l'homme pécheur" (6). La santidad justifica la Cólera.

Yahvé se encoleriza porque es un Dios celoso. Von Rad da tres textos donde aparece el celo de Yahvé y su enfurecimiento, su cólera cuando los pueblos se vuelven a otros dioses. "Tres textos une la prohibición de todo culto extranjero con una alusión al celo de Yahvé: "pues Yahvé es un Dios celoso" (Ex. 20, 5; 34, 14; Dt. 6, 14 s.) (7). Los celos son propios de las personas, y así el Dios de Israel

(1) M. 66

(2) M. 66

(3) M. 66

(4) M. 66

(5) M. 66

(6) M. 66

(7) VON RAD, G. (72) 263

aparece como persona una vez más. Están fundamentados en este caso en la decisión tomada por Dios de ser el único para el pueblo de Israel. Sólo a El hay que reverenciar y amar. "El celo de Yahvéh consiste, pues, en que él quiere ser el único dios de Israel y no está dispuesto a compartir su derecho a la reverencia y al amor con ninguna otra potencia divina" (1). El celo se fundamenta en la elección amorosa.

Y del celo sacaba Israel dos conclusiones: "Dos cosas le decía este celo a Israel: el afecto de Yahvéh -Oseas habla de él como de la pasión del enamorado-; pero también la amenaza del castigo si se entregaba al Señor con el corazón a medias." (2). Von Rad nos ha unido la cólera con el celo. Yahvé es un Dios celoso, pues está entregado en todo su afecto a Israel y le castigará, llevado por su cólera, si éste no le guarda la fidelidad de los amantes.

Tanto el celo como la cólera pueden tener raíces negativas y ser manifestaciones de un fondo pecaminoso. Von Rad se encarga de citar la Biblia para indicarnos que el celo, la cólera, según el razonamiento que acabamos de hacer, no radica en el pecado sino en la santidad, "Pero, el celo de Yahvé aparece, dice Von Rad, en relación íntima con su santidad (en particular Jos 24, 19), hasta el punto de que su celo es considerado sencillamente como una manifestación de su santidad" (3). La cólera de Dios le sienta mal al pueblo evidentemente por la parte punitiva que comporta.

(1) VON RAD, G. (72) 267

(2) VON RAD, G. (72) 267

(3) VON RAD, G. (72) 263

En otro aspecto la cólera le recuerda al hombre su óptica finitud. La cólera irrumpe en contra de su criterio. Llega cuando quiere. Se le impone. Algo por encima de él está descargando. Participa la cólera, puesto que tiene su origen allí, de las características de lo santo. Y lo santo surge en la vida del hombre de improviso, según su propia dinámica y más allá de los propios valores. "La experiencia de lo santo en Israel, como en la historia general de la religión, es un fenómeno religioso primordial, es decir, no se puede derivar lo santo de ninguna escala de valores humanos" (1). Del hombre dependen muchas cosas e incluso el mirarlas según un criterio y decidir sobre la importancia. El hombre tiene y da unos valores.

El valor de lo santo no depende de él. Su finitud se experimenta como tal. En determinadas acciones ha querido romperla y hacerse casi infinito en la superación de los moldes finitos. Lo santo no depende de él: "Lo santo podría ser designado como el gran advenedizo en el mundo del hombre, una realidad de la experiencia que jamás se deja incorporar plenamente en el mundo familiar del hombre, y frente a la cual siente más temor que confianza; no cabe duda, es lo "totalmente otro" (2). Lo santo resulta ser un elemento extraño para el hombre y al mismo tiempo surgido en medio de su vida. Le hace sentirse desproporcionado. Pondrá sumo cuidado en reservarlo en su ámbito para que no se mezcle con lo propiamente suyo, lo profano, y no perturbe este terreno. Se esforzará el hombre por "delimitar el ámbito en el cual se manifiesta lo santo, el lugar donde se ha instalado, a fin de protegerlo de cualquier contaminación con lo profano (Ex. 19,12), pero también para resguardar el mundo profano contra cualquier amenaza

(1) VON RAD, G. (72) 263

(2) VON RAD, G. (72) 264

proveniente de aquél" (1). Tiene el hombre que aceptar la presencia de lo santo, de lo infinito, en medio de su vida, y, al mismo tiempo someterse completamente a su forma de manifestarse. Lo infinito ocupará el lugar propio, sin posibilidad de mezcla.

La santidad, dice Von Rad, era sentida como una potencia" (2), "una realidad apremiante" (3), "algo imprevisible" (4). En ese mundo el hombre ni decide, ni valora, simplemente acepta y somete. Al hombre le gustaría meterse allí y manipular. Sin embargo no llega. Está desproporcionado. "Si un objeto, un lugar, un día o una persona era declaradas "santos", con ello se indicaba en primer lugar su segregación, su entrega a Dios, pues Dios es la fuente de toda santidad" (5). En medio del mundo del hombre las realidades tienen nombres que él no ha puesto. Hay sucesos, acciones e imperativos que provienen de una exigencia infinita.

Por otra parte la Santidad representa el polo infinito en Dios que contrasta con la finitud del hombre, sometido irremisiblemente al juicio de "l'exigence infinie" (6). En el simbolismo del pecado representado por la Cólera otra vez se monta la desproporción de no poder coincidir consigo mismo. La Cólera de la Indignación y el Terror de la Acción viene expuesta por los profetas. Anuncian la derrota, "le défaitisme politique". Así se expresa la cólera y la enemistad de Dios contra el pueblo pecador: "Ils participent au déchiffrement de la colè-

(1) VON RAD, G (72) 264

(2) VON RAD, G (72) 264

(3) VON RAD, G (72) 264

(4) VON RAD, G. (72) 264

(5) VON RAD, G (72) 264

(6) M. 69

re de Dieu dans l'histoire; par le défaitisme et la trahison, le prophète accomplit l'inimitié de Dieu pour son peuple" (1). Por medio de la derrota y del castigo Dios va adquiriendo una dimensión y una transcendencia, con respecto a su pueblo, verdaderamente excepcional.

Dios es el Señor de la Historia. Toma distancia y se pone en lo inalcanzable del infinito no manipulable. Se fragua el contraste: "Par le chiffre de la défaite, le prophète manifeste le mouvement de l'histoire totale; le dieu tribal s'éloigne; Jahvé n'est plus le garant du succès historique de son peuple; la conscience du péché, à travers le symbole du Jour de Jahvé et d'une histoire ennemie, révèle son autre pôle: le Seigneur de l'Histoire. Cette transcendance et cette amplitude sont corrélatives de la Sainteté éthique qui se manifeste par ailleurs à travers l'exigence infinie" (2). El hombre queda a merced del Transcendente y del Infinito. Vive su desproporción.

Al encontrarnos ante el Señor de la Historia, y debido al contexto dialogal de las relaciones entre lo finito, el hombre, y lo infinito, Dios, el peso y la dureza de la Colera de Dios y del Día de Jahvé debe buscarse en la "significación pénale". El absolutamente Otro dirige los acontecimientos y los hace que sucedan con la nueva existencia de su significado. El sometimiento del pueblo es total y trágico. "Le malheur désigné par l'expression Jour de Jahvé ne consiste pas exactement dans l'événement de la défaite et de la destruction; en tant qu'advenu, l'événement fut irrévocable, et le prophète l'anticipe comme advenu et comme irrévocable; le malheur consiste bien plutôt dans la signification attachée à l'événement, dans l'interprétation pénale de l'événement prophétisé. C'est pourquoi le Jour de Jahvé n'est pas seulement dans l'histoire, il est dans une interprétation de l'histoire" (3).

(1) M 68

(2) M 69

(3) M. 70



Como la interpretación está dada por el Infinito, no se excluye que El, totalmente Otro, pueda dar una nueva. "Si donc l'histoire ne se révèle comme châtement que par le ministère de la prophétie qui l'interprète ainsi, l'événement brut peut être prophétisé comme irrévocable et son sens comme révocable" (1). La transcendencia de Dios se manifiesta otra vez infinita, y el diálogo, en Alianza, continúa manifestándose. El Dios fiel del Pacto anuncia a su pueblo "la double inminence de la catastrophe et du salut" (2).

En estas relaciones de Alianza pulula siempre, incluso en el momento del castigo, el amor, amor dramático por la manera de vivirse. "Ainsi, le menace est-elle inséparable du "pourtant" d'une réconciliation toujours possible et finalement promise; et le fureur du jaloux s'incrit, elle aussi, à l'intérieur du drame d'un amour à la fois brisé et toujours reporté au-delà de son point de rupture; ainsi la distance que l'angoisse découvre ne fait pas de Dieu simplement le Tout Autre; l'angoisse dramatise l'Alliance sans jamais atteindre le point de rupture où l'alterité absolue serait absence de relation; de même que la jalousie est une détresse de l'amour, l'angoisse est un moment qui dialectise le dialogue, mais ne l'annule pas" (1). En la paradoja de la Alianza, como en la paradoja del amor, Dios es el Totalmente Otro; Dios aparece distante y transcendente, pero sin que eso le haga romper con el pueblo y no relacionarse ya con él; sigue la relación y continúa el diálogo. En la relación y continúa el diálogo. En la relación el Infinito impone su criterio sobre el acontecimiento y su significación. El hombre se siente impotente por su finitud. Está muy cerca de sentirse culpable.

(1) M. 70

(2) M. 70

(3) M. 71

La Cólera de Dios se corresponde en el hombre con hacerse idólatra. El esquema "du "néant " de l'idole et de l'idolâtre est la réplique, du côté de l'homme, de celui de la "Colère de Dieu" (1). Entonces Dios ya no puede mandar a través de un "Oui" de la parole "qui dit et cela est" (2). Dios responde a la idolatría del hombre con una oposición. Dios hace frente negando, y reduciendo a nulidad, las acciones idólatras del hombre. "Il dit le "Non" qui supprime le méchant, ses idoles et toute sa vanité" (3). La situación presentada por la idolatría "enveloppe des dissonances, des oppositions et une disproportion originale" (4). En el pecado, en un pecado ejemplar como lo es el negar la fuente de toda limitación al eliminar el Infinito de la norma, del acontecimiento y la significación por medio de la idolatría, se deja ver lo que el pecado pone en el ser del hombre, desproporción. El hombre se presentará disonante consigo mismo, en oposición y desproporcionado en su ser por el pecado. El hombre vive con un límite, aunque "cette limite est encore constitutive de l'homme" (5). Las dimensiones de la especulación llegan a lo trágico: el hombre existe, y no puede menos de existir más que estando limitado. No puede perder el límite, porque le constituye. La desproporción la tiene en su ente y no le deja coincidir consigo mismo.

El pecado como lugar de desproporción, en el hombre, por la existencia de lo finito y lo infinito, "cette symbolisme du péché prend un relief nouveau lorsqu'on considère le péché rétrospectivement, à partir de ce qui le dépasse, à savoir le "pardon" (6). El tema y el simbolismo del perdón está estrechamente relacionado con el simbolismo de la Cólera. "Le thème du "pardon" est lui-même un symbole très

- (1) M 78
- (2) M 78
- (3) M 78
- (4) M 78
- (5) M 78
- (6) M 79

riche, de même nature que celui de la colère de Dieu, et dont le sens s'elabore en liaison avec ce dernier; le pardon est comme l'oublie ou le renoncement à la colère de sainteté; el prend souvent la forme image d'un "repentir de Dieu" (Ex., 32, 14), comme si Dieu changeait sa propre voie, son propre dessein à l'égard des hommes" (1). Lo más importante para nuestro propósito se encuentra en la transcendencia y preponderancia de Dios en el mismo perdón, la imposición de su infinitud. Las relaciones se cambian porque Dios quiere. Sigue siendo el Totalmente Otro. Así lo dice Ricoeur: "Le devenir nouveau, imprimé au rapport de l'homme à Dieu, a son origine en Dieu, est d'initiative divine" (2).

2.3. El sentimiento de culpabilidad en el símbolo de la culpabilidad.

3. a. Culpabilidad y falibilidad.

La primera parte de nuestra tesis está dedicada al concepto de falibilidad. Allí demostramos la pertenencia de este concepto y sus implicaciones a un estudio sobre el sentimiento de culpabilidad. Porque hay en el hombre experiencia o conciencia de su falta o de la falta, se siente culpable; vive su culpabilidad. Prueba, en su sentimiento, la existencia del mal.

Entonces, de la mano de Ricoeur, nos preguntábamos sobre la posibilidad del mal sentido en la culpabilidad. La explicación la encuentra el autor en la "faillibilité" del hombre, "c'est-à-dire de la faiblesse

(1) M 79

(2) M 79

constitutionnelle qui fait que le mal est possible" (1). Admitido este concepto "il est compréhensible que par l'homme le mal ait pu entrer dans le monde" (2). El hombre así considerado, en una mayor amplitud de conceptos, nos aparecía inmerso en una estructura de mediación, situado entre lo finito y lo infinito, desproporcionado en consecuencia. En todo ello es fácil percibir "la faiblesse spécifique de l'homme et son essentielle faillibilité" (3). Se deduce de aquí que "l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir" (4). En el momento que adquiriera conciencia de su fallo, de su falta, de su caída, ya tenemos el contenido del concepto de sentimiento de culpabilidad.

Existe, pues, una correspondencia entre la posibilidad de la existencia del mal y el sentimiento de culpabilidad anejo por una parte, y la constatación de su existencia por otra. Las raíces de los hechos están en las posibilidades. El principio de la culpa sentida se encuentra en la puerta por donde puede entrar. En la segunda parte de la tesis estamos estudiando la culpabilidad a través de diversos símbolos que, enlazados entre sí, aparezcan a la reflexión como portadores de inteligibilidad de una experiencia tan contradictoria como lo es la de sentirse culpable. "Ce serait la tâche d'une pensée réflexive de montrer comment cette conscience "progressive" de la culpabilité suit la progression des sphères symboliques que nous avons esquissée au début de ce chapitre" (5). Hemos analizado ya la esfera de la "mancha" y el pecado, nos queda la de la culpabilidad. Ellas entre sí están estrechamente entrelazadas.

(1) H 11

(2) H 11

(3) H 12

(4) H 21

(5) F 525

Estos símbolos de la culpabilidad no pueden más que corresponderse con las posibilidades de donde se derivan. Allí vimos al hombre falible a través de la categoría del conocer, del hacer y del sentir. Ricoeur se refiere ahora, expresamente a las del sentir, a las del sentimiento, y afirma dicha correspondencia entre ellas y las de la culpa. "Les mêmes figures qui nous ont servi à jalonner le sentiment -figures de l'avoir, figures du pouvoir et du valoir- sont aussi les lieux successifs de notre aliénation" (1). En lo que somos, en nuestro mismo ser empieza la alienación y la culpa. El hombre comienza a caerse y apartarse, a salirse de su mismo ser, en alienación, en el momento en que vive su propio ser.

Así se llega a una afirmación muy interesante que nos sirve para unir la primera parte de la tesis con la segunda. Aparece, de este modo, la unidad sistemática de nuestra disertación y la hondura ontológica de la culpabilidad del hombre. Lo que nos sirve para explicar la falibilidad del hombre, nos intruye, igualmente, sobre su sentimiento de culpa al constatar "notre être déjà déchu". "On le comprend: si ces figures sont celles de notre faillibilité, elles sont aussi celles de notre être déjà déchu" (2). En una especie de drama lo más desalienante del hombre, su libertad, combate contra sí misma promoviendo la alienación. Y la culpabilidad o un concepto extraordinariamente cercano, (3), "le serf-arbitre", va a ser el resultado o la mediatización de nuestro ser impotente: "La liberté s'aliène en aliénant ses propres médiations, économiques, politiques, culturelles; le serf-arbitre, pourrait-on dire encore, se médiatise en passant par toutes les figures de notre

(1) F 525

(2) F 525

(3) Cf. H. 145

impuissance qui expriment et objectivent notre puissance d'exister" (1). El hombre falible de la primera parte está roto y se siente culpable, aunque todavía no aparezca el cómo ha sucedido todo esto.

Tiene el hombre sentimiento de culpabilidad, el mismo que se caracteriza por su falibilidad. Y el de la falibilidad se sentirá culpable.

### 3. B. La culpabilidad como tercer símbolo.

El hombre de la falibilidad se conciencia culpable. Tiene experiencia de la falta y de la culpa. El mal se le introduce en su ser y él lo constata como falta.

La falta de la experiencia de culpa la hemos visto aparecer en el sentirse culpable del hombre por la existencia de "la mancha" y del pecado. Ahora nos vamos a adentrar en otra nueva experiencia, la de la culpabilidad. El hombre se nos mostrará sintiendo el mal por su culpabilidad. Este es el tercero de los tres símbolos, de los "trois moments de la faute: "souillure, péché, culpabilité" (2), y al mismo tiempo, es el concepto que nosotros estamos esclareciendo. Si damos los tres pasos por medio de los tres símbolos, entre los que se encuentra la culpabilidad, lo hacemos "pour apercevoir cette dialectique interne de la culpabilité" (3). Pasando por los tres símbolos, llegamos "à cet éclatement de l'idée de culpabilité" (4). La idea de culpabilidad o el concepto de ella nos viene dado al final de un proceso progresivo de estudio en tres símbolos. Y ya dijimos que culpabilidad y sentimiento de culpabilidad se pueden usar indistintamente.

(1) F. 525

(2) M. 99

(3) M. 99

(4) M. 99

La nueva consideración de la conciencia de falta nos aparece en "l'homme coupable" (1). Una nueva experiencia del mal sentido en el hombre y expresada en el simbolismo de la culpabilidad. Pero, como este tercer símbolo está en relación circular con los anteriores, "cette expérience nouvelle se charge du symbolisme antérieur du péché et même de la souillure" (2). El último concepto en cuestión, la culpabilidad se forma con las aportaciones de los dos anteriores. "Le dernier symbole ne vise son concept-limite qu'en reprenant en lui toute la richesse des symboles antérieurs. Il y a ainsi une relation circulaire entre tous les symboles: les derniers dégagent le sens de ceux qui les précèdent, mais les premiers prêtent aux derniers toute leur puissance de symbolisation" (3). Forman los tres una cadena de simbolización inexplicable sin cada uno de ellos. El último, la culpabilidad, recibe su pleno sentido de los dos anteriores.

La unión de la culpabilidad con los símbolos anteriores es también de otro orden. La expresión simbólica de "la mancha" y del pecado la recoge la culpabilidad. "Il est remarquable, en effet, que la culpabilité reprend à son compte le langage symbolique dans lequel se sont constituées les expériences de souillure et de péché" (4). Las mismas formas de expresión de los dos primeros valen para el último.

Se toman las mismas expresiones y, para que signifiquen la culpabilidad se las emplea en su sentido interior. Con esta característica el sentido afecta a la misma libertad del hombre. La misma persona queda definida en una profunda relación consigo misma. "La culpabilité ne

(1) M. 100

(2) M. 100

(3) M. 145-146

(4) M. 146

peut se dire en effet que dans le langage indirect de la "captivité" et de "l'infection", hérité des deux instances antérieures; l'un et l'autre symbole sont ainsi transposés "vers l'intérieur" pour dire une liberté qui s'asservit elle-même, s'affecte et s'infecte par son propre choix"

(1). Las palabras que sirven de expresión a "la mancha" y al pecado dejan su sentido literal y pasan a tenerle simbólico; "En retour, le caractère symbolique et non littéral de la captivité du péché et de l'infection de la souillure est rendu entièrement manifeste en désignant désormais une dimension de la liberté elle-même; maintenant et seulement maintenant nous savons que ce sont des symboles lorsqu'ils découvrent une situation qui se concentre dans la relation de soi à soi-même" (2). En la culpabilidad, y con las mismas expresiones de los otros símbolos, llegamos a descubrir la entraña de la determinación del hombre, su libertad, constituyéndose, a sí misma en esclavitud por el mismo acto de su elección donde la libertad debería demostrar su señorío. Es la paradoja del tema que nos ocupa.

En la culpabilidad asistimos a una interiorización de la experiencia anterior del mal. "Le culpabilité la plus intériorisée peut récapituler tout le symbolisme antérieur, y compris celui de la souillure; elle le reprend à son compte à travers le symbolisme de la captivité" (3). A la culpabilidad la podemos describir con todo el significado de este doble simbolismo, percibiendo en su interior la nota de interioridad.

- (1) M. 146
- (2) M. 146
- (3) M. 146



Aparte de lo que dijimos cuando hablamos del simbolismo de "la souillure" como experiencia, a ese nivel, del sentimiento de culpabilidad, Ricoeur hace, ahora, una serie de precisiones sobre este símbolo. Lo dicho allí y lo que vamos a decir, todo lo integra la otra manera de experimentar el sentimiento de culpabilidad, el simbolismo de la culpabilidad. La culpabilidad se expresa en términos de "souillure" debidamente referidos a la interioridad. De esta manera la "souillure" adquiere verdadera dimensión simbólica: "J'oserais même dire que la souillure devient symbole pur, lorsqu'elle ne dit plus du tout une tache réelle, mais signifie seulement le serf-arbitre" (1). Afirma el autor el sentido de la "mancha" cuando integra la culpabilidad, y la formación de otro concepto, "le serf-arbitre". Este es un concepto muy cercano al de culpabilidad: "Le concept de serf-arbitre duquel s'approche l'expérience la plus différenciée, la plus fine, la plus intériorisée de la culpabilité" (2). "La serf-arbitre" es otra manera de hablar de la experiencia simbólica del mal: "On pourrait appeler serf-arbitre le concept vers lequel tend toute la suite des symboles primaires du mal" (3). Resaltan en él las peripecias de la libertad. De "libre choix", donc libre arbitre, toujours intact et jeune, toujours disponible (4), se ha pasado a "l'idée de servitude, c'est-à-dire l'indisponibilité même de la liberté pour elle-même" (5). Se indica así la profunda transformación que ha sufrido la libertad al convertirse en "serf-arbitre".

El propio arbitrio para Ricoeur es libre, intacto, joven. El hombre mediante él puede elegir libremente. En cambio cae en servidumbre.

(1) M. 148

(2) M. 145

(3) M. 145

(4) M. 145

(5) M. 145

Nabert examina bajo el mismo *prima* la culpabilidad que el llama sentimiento de falta. El hombre se siente culpable porque, en su libertad, no ha decidido como debía, teniéndose que regir por una norma. El sentimiento de falta es el padecimiento por haber elegido en una dirección. "Au point de départ, dice Nabert, le sentiment de la faute est lié a des actions bien définies, impliquant la transgression d'une règle, d'un devoir, et enveloppant des conséquences saisissables. La détermination des actions qui n'ont point été telles que le devoir les demandait, leur discontinuité, la hiérarchie plus ou moins nette de leur gravité: tout conspiré à suggérer que le sentiment de la faute est contenu dans le rapport entre une décision du sujet et une règle, et que, corrélativement à la faute qu'on pourrait appeler objective, il exprime la manière dont la conscience pâtit intérieurement du choix qu'elle a fait" (1). La culpabilidad equivale a un padecimiento porque la relación entre la decisión del sujeto y la regla no ha sido como debía. El deber y la regla han sido transpasados.

Para Ricoeur la libertad pasa a ser lo contrario que era. Se convierte en servidumbre. La libertad no queda apta para su realización. La libertad pierde algo fundamental, su disponibilidad. Ricoeur habla de "une liberté qui s'asservit elle-même, s'affecte et s'infecte par son propre choix" (2). Queda reducida a su contrario, al "serf-arbitre".

Ricoeur acentúa en "Finitude et Culpabilité II" la servidumbre en que ha quedado la libertad después de sus opciones no convenientes. Nabert ve otra consecuencia que afecta al ser del hombre y a su valor. El sujeto, en la acción presente, siente la responsabilidad de lo que ha hecho, pero la repercusión va más allá. "Quoique le sentiment de

(1) NABERT, J. (52) 6.

(2) M. 146

la faute se produise à l'occasion d'une action singulière, en corrélation avec une règle, une obligation définies, il déborde le sentiment de la responsabilité ou de la transgression qui nous est imputable" (1). La misma acción, la obligación y la regla tienen un carácter finito, limitado. Pero, al realizar la acción en contra del deber, se ve afectado todo el ser del hombre. Surge una condenación interna, sentida en el sentimiento de culpabilidad que afecta a todo el ser. "Cependant, dice Nabert, il y a un singulier contraste entre le caractère fini de l'obligation ou de l'action, et l'espèce de condamnation globale de notre être qui est solidaire du sentiment de la faute ou se confond avec lui" (2). En las acciones contrarias a la regla todo el ser del hombre se compromete y queda en cuarentena el propio valor: "Quelque épisodique qu'ait été notre action, si ténu qu'ait été son lien aux options permanentes et durables du moi, elle provoque par la souffrance qu'engendre, une remise en question totale de notre valeur" (3). En los dos autores la falta aceptada y realizada por la libertad introduce un desbarajuste en la personalidad. El sentirse manchado del hombre le da la experiencia de su libertad convertida de libre en sierva, y de todo su ser condenado por haber disminuido de valor. El sentimiento de culpabilidad no puede menos que existir en la constatación de la profunda tergiversación producida por la libertad del hombre.

En sus libros "Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe" y en "Karl Jaspers et la philosophie de l'existence", sobre todo cuando habla de las situaciones límite, Ricoeur sigue muy de cerca la especulación de Nabert sobre libertad, la falta y el sentimiento de culpabilidad que le acompaña al comprobar

- (1) NABERT, J. (52) 8
- (2) NABERT, J. (52) 6
- (3) NABERT, J. (52) 6

cómo ha menguado el valor del propio ser.

Nabert hacía referencia a una acción singular donde se pide la observancia de una regla (1). Ricoeur insiste en el carácter impositivo de la situación; en ella se compromete necesariamente el sujeto. "Or, le propre de ma situation c'est qu'elle m'affecte, moi, de façon unique, insubstituable, et de telle façon que je ne peux ni la survoler, ni la scruter du dehors; la situation est sans dehors, elle n'est ou n'a qu'un dedans" (2). La acción singular de Nabert que comprometerá no obstante el propio ser del individuo, se presenta en la situación de Ricoeur como algo que afecta al sujeto desde la profundidad. La importancia es mayor y sus consecuencias trágicas cuando la situación pasa ser situación-límite. "En devenant situation-limite, la situation empirique devient un radical ébranlement: l'existence est passée du savoir et de la technique au tragique" (3). Nabert, a partir de la acción singular llegaba a la condenación del propio ser según se sentía en el sentimiento de culpabilidad (4); Ricoeur en la situación-límite ve la ruina y el fracaso de la existencia.

En Nabert la libertad se encontraba "avec un regle", une obligation définies" (5) y podía llegar a la "transgression d'une règle, d'un devoir" (6). Ricoeur también enfrenta a la libertad con la necesidad y la ley. Sin ellas la libertad queda sin constitutivo interno. "Le correctif de l'arbitraire est alors la loi; la liberté s'apparaît liée par des

(1) NABERT, J. (52) 8

(2) E. 175

(3) E. 176

(4) Cf. NABERT, J. (52) 6

(5) NABERT, J. (52) 8

(6) NABERT, J. (52) 8

normes qui ne la blessent pas de manière externe, mais lui sont en quelque sorte congénères; c'est le moment de liberté transcendente, qui est la synthèse active de la liberté et de la nécessité morale et retient le double moment du savoir et de la spontanéité; mais comme la loi tend vers l'imperatif déterminé, énonçable, clos, et le soi vers une simple application particulière de la règle, la conscience concrète de la liberté transcende cette double généralité de la règle abstraite et du soi abstrait. Il faut donc dire: "pas de liberté sans loi"

(1). Ricoeur recuerda el mismo caminar hacia la falta. La libertad y la necesidad de la ley nos conducirán a la falta y al sentimiento de culpa.

En las situaciones-límite, en todas no actúa la libertad, aunque todas amenacen la existencia. Son cuatro para Ricoeur: "mort, souffrance, combat, faute" (2). Las llama situaciones-límite particulares. "Ces quatre situation-limites ont en commun de révéler l'état de menace inhérent à l'existence; sans doute le combat et la faute procèdent de nous, tandis que la souffrance et la mort nous surviennent malgré nous, mais, en dernière analyse, le combat et la faute nous blessent malgré nous également, en dépit de nos efforts pour nous soustraire à leur aiguillon, peut-être même en raison de ces efforts même" (3). En el sufrimiento y en la muerte poco puede hacer el hombre para no tener que soportar su sufrimiento. En el combate y, más que nada en la falta, después de los esfuerzos realizados de la mano de la libertad, el hombre cae y siente el fracaso.

(1) P. 240

(2) P. 132 y Cf. E 183-193

(3) P. 134

Centrándonos en la falta, el papel que juega en ella la libertad es muy parecido al que juega en Nabert. En una acción el hombre no analiza como debe su obligación con respecto a una regla y el sentimiento de culpabilidad condena globalmente su ser, dice Nabert (1). Ricoeur habla de un fracaso específico, "il procède de la liberté même quand elle veut se réaliser dans le monde" (2). Puesto el hombre en las múltiples situaciones de que hablábamos antes, en cada una de las respuestas se juega el ejercicio legítimo de la libertad para permanecer en su indeterminación. En su lugar aparece la falta, "la faute est d'abord dans les effets, lointains de mon action qui toujours blesse ou tue quelqu'un. Elle est dans les limites de la communication qui est toujours exclut. Elle est dans ses échecs en apparence les plus inévitables: car si le succès de la communication est à la fois un don gracieux et un mérite, son échec est aussi un mystère et une faute; la faute est dans le secret de nos actes, dans la confusion et l'impureté de nos motifs, dans le choix qui exclut mille possibles et consacre mon étroitesse" (3). La libertad puede conducir a un fracaso, llevarnos a falta. Muchas acciones deberían ser de otra manera a como vienen a resultar precisamente por el ejercicio de la libertad. La libertad nos conduce a un fracaso específico, según la terminología de Ricoeur.

Esto nos conduce en Ricoeur, lo mismo que en Nabert, (4) a la constatación de la no realización de un valor, y a poner en cuarentena nuestro propio valor. Ricoeur habla de "qu'une valeur a été violée et que j'aurais pu agir et être autrement" (5). En estas palabras se ve nacer la culpabilidad: "la nuance éthique introduite par la valeur chaque fois violée et la conviction d'une possibilité d'innocence chaque fois

(1) Cf. NABERT, J. (52) 6 y 8

(2) P. 142

(3) E. 190 y Cf. P. 142

(4) Cf. NABERT, J. (52) 6

(5) P. 144

perdue constituent le sens de la culpabilité (1). En Nabert una acción singular no ajustada a la obligación de la regla produce condenación de nuestro ser, sentimiento de culpabilidad y poner en entredicho nuestro valor. En Ricoeur, el no dar a la situación lo que ella pide y violar ese valor lleva a la culpabilidad. Y siempre por el juego de la libertad.

El simbolismo de "la souillure", por medio de su triple intención, esclarece el "schématisme" du serf-arbitre" (2), y, a su vez, por imperativo de la significación, nos hace ver las particularidades de la culpabilidad. En primer lugar "la souillure" presenta "le schème de la "positivité" (3). Esto en contra de la posible defensa del mal como una carencia de algo. No. En "la souillure" se siente "la puissance des ténèbres" (4). De ahí que el pleno simbolismo de la souillure no se consiga mientras ésta no se deje sentir en el hombre por su positiva afirmación. "Dès lors, toute réduction de mal à un simple manque d'être se tient hors de la symbolique de la souillure, laquelle n'est accomplie que lorsque la souillure est devenue culpabilité" (5). Como ya dijimos las expresiones de un símbolo anterior, la mancha, se usan para describir el último de ellos, la culpabilidad, pero éste, al integrarlas, las da una determinación que aquéllas por sí mismas o no tenían o no se manifestaban expresamente.

Otro esquema de la "souillure" integrado a su modo en la culpabilidad está formado por "l'extériorité" (6). En la culpabilidad, por su para-

- (1) P. 144
- (2) M. 148
- (3) M. 148
- (4) M. 148
- (5) M. 148
- (6) M. 148

doja, el aspecto interior se combina con la exterioridad. Vive con o en su interioridad algo impuesto desde fuera. "Le mal vient à l'homme comme le "dehors" de la liberté, comme l'autre que soi dans lequel elle se prend" (1). El hombre vivencia y experimenta el poder insoslayable de la seducción: "Il signifie que le mal, bien que posé, est déjà là qui attire; cette extériorité est si essentielle au mal humain que l'homme, dit Kant, ne saurait être le méchant absolu, le Mauvais; il est toujours le méchant second, le méchant par séduction; le mal est à la fois "posé" maintenant et toujours déjà là: commencer c'est continuer; c'est cet être-séduit qui est symbolisé dans l'extériorité d'un contact impur; il est essentiel que le mal soit en quelque manière subi: ce sera le fond de vérité, entre autres erreur; de toute identification du mal humain à un pathos, à une passion" (2). El comenzar y el continuar supone para el hombre de la culpabilidad un enredo de lo más paradójico. El hombre, con su libertad, no puede imponerse a la absoluta aparición del mal. Como si ser hombre fuese sentirse culpable por la irremisible imposición del mal; se siente culpable al tener que soportar el mal.

La culpabilidad recoge e incorpora también el tercer esquema de "la souillure", "celui de l'infection" (3). Se entiende bien la significación de este esquema en el momento en que se consigue juntar en el pensamiento la esclavitud de uno mismo por libre determinación y el padecimiento del mal por imperativo externo: "C'est en pensant comme identiques l'offrande de moi-même à l'esclavage et la règle sur moi de la puissance du mal que je retrouve la signification profonde d'une ternisure de la liberté" (4). En este esquema se expresa la consecuen-

(1) M. 149

(2) M. 149

(3) M. 149

(4) M. 149



cia del anterior aceptado y vivido por la propia responsabilidad. Algo queda incrustado en el yo por colaboración e iniciativa propia. "La séduction par le dehors est ultimement une affection de soi par soi, une auto-infection" (1). Aunque el simbolismo de la infección vaya más allá, no quita de mostrarnos el yo infectado por sí mismo.

Plantéa el mismo simbolismo la relación del mal radical como el ser del hombre, "le rapport du mal radical à l'être même de l'homme" (2). La apropiación del mal por el hombre no cambia la naturaleza de éste, "ne saurait faire de l'homme autre chose qu'un homme" (3). El hombre no ha cambiado su ser por dar acogida en él al mal. No se puede hablar, según Ricoeur, de la sustitución de estructuras y modalidades anteriores por la presencia de las propias del mal. "Le mal n'est pas le symétrique du bien, la méchanceté le substitutif de la bonté de l'homme, mais le flétrissure, l'obscurcissement, l'enlaidissement d'une lumière et d'une beauté qui demeurent" (4). El autor distingue entre la existencia radical del mal y la presencia original de la bondad: "Ainsi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté" (5).

El simbolismo de la mancha se queda corto para proseguir en esta línea de inteligibilidad y se ayuda del de la cautividad. El paso del uno al otro, por fuerza de la circularidad ya pedida, se muestra en este momento concreto. El uno se ayuda del otro para los dos describir el de la culpabilidad.

(1) M. 149

(2) M. 149

(3) M. 149

(4) M. 150

(5) M. 150

La comunicabilidad entre el simbolismo de "la souillure" y el del pecado, en general, es posible para Ricoeur. Podría ser negado en una primera consideración, pues el pecado tiene la característica de ser interior y "la souillure" se distingue por ser algo que viene desde fuera. "Les traits que nous venons d'analyser attestent que ce péché, "intérieur à l'existence, à l'encontre de la souillure qui l'infecte du "dehors", n'en est pas moins irréductible à la conscience de culpabilité: il est intérieur mais objectif; ce premier groupe de caractères assure la continuité phénoménologique entre la souillure et le péché"

(1). A primera vista parece bloquearse la comunicación y el paso entre uno y otro. Hay en cambio, la posibilidad de tránsito por la objetividad del pecado a pesar de ser interior.

Igualmente la negatividad del pecado se opone a la positividad de "la souillure", pero existe un tercer concepto que hace la unión entre los dos. "Un second groupe de caractères renforce cette continuité structurale. Nous avons insisté plus haut sur la "negativité" du péché -vanité du souffle et vanité de l'idole" par rapport à la "positivité" de la souillure. Cette opposition néanmoins est trop simple; car cette "vanité", qui retire à l'existence sa force, est aussi en quelque façon une puissance" (2). El pecado y la mancha los siente el hombre como un poder, algo que le es manipulable. Ante la mancha y el pecado el hombre está desarmado como ante un poder.

El tránsito de "la souillure" al pecado en la expresión simbólica de la cautividad se fundamenta, en cuanto al horizonte de su fundamentación en los argumentos anteriores. Ahora bien "ce qui assure la continuité d'un type à l'autre, c'est la conscience d'altération, d'aliénation qui est commune aux deux types" (3). Y ciertamente el simbolismo de

(1) M. 87

(2) M. 87

(3) M. 87

"la souillure" que necesita continuarse en el de la cautividad del pecado presenta las señales de alteración y de alienación. Estamos hablando precisamente del hombre que, infestado en su ser por el poder de la seducción, se encuentra alienado porque se ha hecho esclavo por la elección de la voluntad cuando debería ser señor. Ha visto alterado su ser libre dado que su libertad no le sirve para elegir, en el sentido de hacer lo que quiera, sino para verse esclavo por una elección seducida. Lo que ha llegado desde fuera, ajeno, ha afectado de tal manera a su yo que lo ha auto-ajenado. Le ha alterado alienándolo.

En el pecado se tiene, igualmente, conciencia de alteración. El pecado pertenece a la categoría del "devant Dieu", y la alteración queda patente al ser "la rupture d'une relation" (1). Queda rota y alterada la relación antes existente.

La alienación del hombre en el pecado es clara. El pecado designa "la situation même d'égarement" (2). Denota "l'état d'être égaré et perdu" (3). El pecado le aliena: "Annonce ainsi les symboles plus modernes de l'aliénation et de la dérélition; la rupture du dialogue, devenue situation, fait de l'homme un être étranger à son lieu ontologique" (4). En el simbolismo del pecado el hombre, de distinta manera, pero siente su alteración y afirmación como en "la souillure".

El sentimiento del pecado le lleva al hombre a una experiencia de orden ontológico. El hombre llega a ser, en términos ricoeurianos, "un être étranger à son lieu ontologique" (5). Esta afirmación recuerda las hechas por Jankélévitch y Nabert, sobre todo éste último. Jankélévitch

(1) M. 72

(2) M. 75

(3) M. 75

(4) M. 75

(5) M. 75

dice: "le péché de confusion lui-même n'est péché que parce qu'il atteste, aggrave, approfondit une confusion qui est au coeur de l'être et qui donne à ce péché son paramètre métaphysique" (1). El mismo ser, por la presencia del pecado, ya no es lo que era antes. El pecado plantea un problema metafísico.

Nabert indica cómo se da el paso. Las faltas personales no quedan en eso, afectan a una profundidad mayor, nos llevan al terreno metafísico. "Il est donc vrai que l'expérience morale n'est point bornée aux fautes personnelles dont nous avons souvenir et qu'elle se relie à une expérience métaphysique fondamentale" (2). En ella se obtiene la presencia de un no-ser, o tal vez la carencia de lo que debía haber sido. En todo caso, el sentimiento de falta enfrenta al hombre con algo extraño. "Découvert en relation avec le sentiment de faute, il n'est point un non-être indifférent à la destinée du moi" (3). Además de experiencia sorprendente por haber descubierto un no-ser, el mismo sujeto percibe que el no-ser está ligado al propio yo. En el pasado y formando parte de la experiencia moral llega a explicarse lo que sigue siendo extraño: "S'il ne se détermine que dans notre passé propre et dans nos actes, il faut comprendre pourquoi notre sentiment de la faute se détache, comme nous disions, sur la toile de fond d'une expérience plus large qui enveloppe l'expérience morale proprement dite" (4). El no-ser pertenece ya a la historia del yo.

La presencia del elemento extraño en nosotros es innegable. El problema está en discernir la propia participación, "de discerner le point où cesse le concours que nous donnons librement à ce non-être qui est en nous" (5). Y, según decíamos antes, la falta personal nos

(1) JANKELEVITCH, W. (33) 79

(2) NABERT, J. (52) 15

(3) NABERT, J. (52) 14

(4) NABERT, J. (52) 14-15

(5) NABERT, J. (52) 15

lleva a una experiencia metafísica fundamental. En ella constatamos la desproporción, la no coincidencia del hombre consigo mismo. Términos tan usados por Ricoeur tanto en el primer capítulo de esta tesis (1), al hablar de la estructura falible del hombre, como al experimentar la conciencia de falta en el segundo capítulo (2). Para Nabert nuestro ser no coincide consigo mismo y es inútil tratar de buscar, esperando llegar a la última explicación del no-ser introducido por la falta, "Quand la pensée entreprend de réduire selon ses méthodes propres le non-être auquel elle se heurte, elle oublie aisément qu'un certain sentiment d'inégalité de notre être à lui-même est premier, et qu'il fournit les données à partir desquelles elle se constitue dans son autonomie. Sous les catégories où l'entendement voudrait le capter, persiste l'expérience d'un destinée solidaire d'un passé que la réflexion a le droit d'affirmer et de reconnaître, sans pouvoir l'éclairer complètement" (3). Ricoeur ha dicho cuanto ha influido Nabert en su pensamiento. En este paso tan fundamental para dilucidar el sentimiento de culpabilidad sirva, para constatar esa influencia, la importante frase de Naber "inégalité de notre être à lui-même" comparándola con la de Ricoeur hablando del hombre como de "un être qui ne coïncide pas avec lui-même". (4).

En el análisis que acabamos de realizar la experiencia de la falta nos lleva a todo ese trasfondo ontológico de que nos hablaba Ricoeur. El ser encontrado en la falta nos descubre, una estructura de ser más allá de la constituida por la propia conciencia. "Ainsi l'approfondissement de cette expérience transforme la conscience de faute. Bien

(1) Cf. H. 93, 161, 162 y este trabajo, en su capítulo I pp. 9-12

(2) Cf. F. 525, y este trabajo, en su capítulo 2º, p. 338

(3) NABERT, J. (52) 16.

(4) H. 162

que relative aux actions qu'atteignent les souvenirs empiriques, elle se rallie elle-même à un passé qui, tout en n'étant pas le passé du moi, fait participer ce dernier à une structure de l'être qui ne se laisse pas ramener à des opérations de la conscience individuelle" (1). En medio de ella el hombre, según Ricoeur, vive "l'état d'être égaré et perdu" (2). Y no porque el hombre no sepa de su participación al no-ser por la propia falta. Las situaciones no resueltas convenientemente en términos de Ricoeur, y las acciones particulares sin sometimiento a la obligación de regla en palabras de Nabert hacen el no-ser la falta. Pero hay otro no-ser más allá de las propias acciones descarriadas en él también está inmerso el hombre.

Nabert habló así de ello: "Quoique la faute ne cesse pas d'être imputable à un acte du moi, elle ne se laisse plus comprendre uniquement et exhaustivement à partir de cet acte. Celui-ci ne crée pas à lui seul tout le non-être qui est dans la faute: il le détermine et le fait sien. Le non-être de la faute communique avec un non-être essentiel qui passe les actions du moi individuel sans en atténuer la gravité pour la conscience" (3). Evidentemente el hombre, por una u otra razón, se introduce, por medio de la falta, en ese otro mundo, extraño, distinto. "Si, par complaisance et défaillance, afirma Nabert, le moi a activé, en quelque sorte, le non-être auquel il participe, il ne s'est point exclu par là d'une relation à un principe opposé qui n'est pas moins constitutif de son être" (4). A pesar de encontrarse perdido en la experiencia de la falta, tiene la sensación de que acaba de entrar en un lugar no desconocido.

"Souillure" y pecado se entrelazan, en el simbolismo de la cautividad, porque, en los dos, el hombre tiene conciencia de su alteración y alienación. Cautivo está el hombre, alterado y alienado en el sentimiento de "la souillure" y en el del pecado.

(1) NABERT, J. (52) 16

(2) M. 75

(3) NABERT, J. (52) 16

(4) NABERT, J. (52) 16

Y, al describir la culpabilidad, como lo estamos haciendo por medio del simbolismo de "la souillure", se puede pasar, en lógica del discurso que venimos haciendo, a expresiones simbólicas del pecado que no están en desacuerdo con las de la mancha. Aparece prácticamente la trabazón y circularidad, y la culpabilidad sigue siendo el concepto clave y final de todo un simbolismo circular.

La expresión simbólica en cuestión, por donde se amplía "la souillure" y se expresa el pecado es la de la cautividad. Constituye este simbolismo la segunda parte del de "l'infection" de "la souillure". Es la única manera de explicar la radicalidad del mal y la originalidad de la bondad.

He aquí el contenido del simbolismo de la cautividad, que daría el último toque a la culpabilidad por la parte de la conciencia de "la souillure", y empezaría a describir la misma culpabilidad en la conciencia de pecado. He aquí "le symbole de la captivité; car quand un pays tombe intact aux mains de l'ennemi, il continue de travailler, de produire, de créer, d'exister, mais pour l'ennemi; il est responsable mais son oeuvre est aliénée; cette superposition de l'esclavage à la disposition de soi, telle qu'un pays occupé peut en faire l'expérience, suggère l'idée semblable d'une superposition existentielle du mal radical et de la bonté originaire; c'est cette surimpression qui est déjà visée dans le schème de l'infection, où nous proposons de reconnaître l'ultime intention du symbole de la souillure" (1). Aunque vengan del mismo hombre una serie de realizaciones posteriores al hecho de la cautividad en "la souillure" o en el pecado, todas ellas serán obras alienadas. El hombre se sentirá en su ser como en casa ajena. Está cautivo. Pronto se sentirá culpable. El simbolismo de la cautividad prepara el de la culpabilidad y el sentimiento de culpabilidad.

(1) M 150

La expresión simbólica cautividad termina y saca de sí, en busca de otro, al símbolo de "la souillure". La cautividad pertenece de lleno al símbolo del pecado. Se habla de "la captivité du péché" (1). Y su simbolismo, como todo el de la mancha, sirve para describir el de la culpabilidad, en línea de interioridad.

Pues bien, la cautividad es un término que proviene de la teología de la historia. Se refiere a "une situation communautaire" (2) y también a "l'individu coupable" (3). Cuando adquiere esta última dimensión, se convierte en "symbole pur; elle désigne un événement de la liberté" (4). Aparece el hombre alienándose a sí mismo. Entonces se sentirá culpable. Su libertad y su arbitrio lo ha cambiado él en "serf-arbitre." El hombre del sentimiento de culpabilidad resulta ser el hombre cautivo por su pecado. El símbolo de la cautividad, interiorizándose y llegando a ser verdadero símbolo, descubre al hombre culpable.

"Ce symbolisme est central dans l'expérience juive" (5). Se encuentra, por otra parte, en todas las culturas. "L'expérience ou la croyance qui fournit le sens littéral peut être multiple et variée mais le visée du symbole rester la même" (6). Es un símbolo que llega a designar la culpabilidad en su semejanza con el "serf-arbitre". Denota al hombre siervo en su libertad en lugar de arbitro.

Los babilonios expresan con la cautividad el sentido de alienación de la libertad. "Cette possession toute corporelle peut à son tour fournir l'image de base à travers laquelle est désigné la servitude du libre

- (1) M. 146
- (2) M. 146
- (3) M. 146
- (4) M. 146
- (5) M. 146
- (6) M. 146



arbitre" (1). El hombre, por su libertad, se siente cogido y esclavo de determinados lazos. Así parece entenderlo la literatura suplicante de este pueblo. "Pourquoi le suppliant demanderait-il à être délié de ce qu'il a commis, s'il ne savait obscurément, s'il ne savait sans savoir, s'il ne savait en énigme et par symbole, qu'il a commis le lien même dont il demande à être délié?" (2). El simbolismo de la cautividad profundiza en el ser del hombre y le hace sentirse ligado con propia participación.

Por medio de Platón los griegos se sienten también ligados con vínculo de cautividad en que ha influido la propia libertad convertida así en "serf-arbitre". "La captivité, en Platón, corporelle ne doit pas être prise à la lettre, mais comme signe du serf-arbitre" (3). En este símbolo sale en expresividad el mismo fondo del hombre metiéndose consigo mismo. La libertad está enroscada en un juego delicado. "Ainsi la captivité du corps et même la captivité de l'âme dans le corps sont le symbole du mal que l'âme s'inflige à elle-même, le symbole de l'affection de la liberté par elle-même; le "déliement" de l'âme assure rétrospectivement que son "liement" était liement par le désir, fascination active-passive, auto-captivité: "se perdre" ne signifie pas autre chose" (4). Entre estas palabras de la cultura griega se oye ya el grito del hombre sintiéndose culpable. El mal sentido se sabe que viene de su misma alma. El deseo propio, la fascinación en parte activa y en parte pasiva, una serie de experiencias le llevan al hombre al convencimiento de "auto-captivité". La responsabilidad de

(1) M. 146-147

(2) M. 147

(3) M. 148

(4) M. 148

la auto-cautividad no puede estar más que en uno mismo, sintiéndose culpable de ello. En la cultura griega como en la babilónica la reflexión filosófica nos presenta la culpabilidad en las expresiones simbólicas del pecado en cuanto cautividad. La culpabilidad nace de la cautividad del hombre pecador considerada esta última en su sentido más profundo.

El "inexcusable" de Pablo de Tarso resume y perfecciona las culturas anteriores y la experiencia judía. El hombre no tiene excusa al sentirse esclavo del vínculo del pecado. En el uso de su libertad emplea el mal porque la ha usado mal. El ser del hombre pecador lo contempla Pablo como acto y como estado, y, desde luego, en relación con la libertad. "Le symbole du corp anservi, c'est le symbole d'un être pécheur qui est à la fois acte et état, c'est-à-dire d'un être pecheur dans lequel l'acte même de s'asservir s'abolit comme "acte" et retombe en "état"; le corp est le symbole de cette liberté obli-tée, d'un constitué dont le constituant s'est évacué" (1). El hombre llega a enredarse en un reino de esclavitud del mismo pecado; Pablo lo define como un estado, "l'état c'est le règne" (2). Pero en este reino se entra por actos por los que el hombre se esclaviza, "l'acte c'est" l'offrande" du corp à la servitude" (3). Combinando estas dos partes llegamos a la culpabilidad, "la conquête de la culpabilité, au sens précis d'imputation de faute" (4). Es el descubrimiento "d'un agent moral, auteur du mal moral, et d'un cours des choses qui apporte maladie, souffrance et mort" (5). Por razones que veíamos antes, cerca de la culpabilidad se encuentra el "serf-arbitre" y éste

(1) M. 147

(2) M. 148

(3) M. 148

(4) M. 87

(5) M. 87

queda al descubierto del mismo modo que la culpabilidad, mostrándonos en qué ha quedado la libertad y el propio arbitrio, después de la falta. "Une offrande" de moi-même qui est en même temps un "regne" sur moi-même, voilà l'énigme du serf-arbitre, de l'arbitre qui se rend serf" (1). Por un acto propio se cae en manos de un reino en que el hombre siente un imperio sobre sí.

El pecado, después de asumir en sí el simbolismo de "la souillure" le hace participar al hombre de "l'expérience d'être soi-même et aliéné de soi" (2), una experiencia extraordinariamente rara y enigmática. Hemos descrito la experiencia del pecado, "qui englobe tous les hommes et désigne la situation réelle de l'homme devant Dieu, que l'homme le sache ou l'ignore" (3). Del pecado, de su experiencia, se pasa, en línea directa, al sentimiento de culpabilidad, "ce sentiment de culpabilité", dice Ricoeur, renvoie à une expérience plus fondamentale celle du "péché" (4).

Del pecado, según lo expuesto, se hace el paso al sentimiento de culpabilidad o a la culpabilidad. El pecado así, en circularidad, prepara el nuevo símbolo de la culpabilidad. Pero, puesto que el nuevo símbolo ha de hacer referencia a la nueva experiencia del mal, algo debe distinguir el pecado de la culpabilidad. En efecto, "la culpabilité représente une intériorisation et une personnalisation de la conscience du péché" (5).

En resumen Ricoeur ve aparecer la culpabilidad de la siguiente manera. "Le mot culpabilité" le ve surgir del "fond symbolique" (6), que presentan "la souillure" y el pecado. Este último lo estudia "dans la

(1) M. 148

(2) M. 15

(3) M. 15

(4) M. 15

(5) M. 68

(6) M. 412

littérature babylonienne, hébraïque ou chez les tragiques grecs, chez les Orphiques" (1). Con el simbolismo del pecado se da un avance sobre el de "la souillure". Esta queda definida por un "contact impur" (2), y el pecado se dice "d'une relation blessée, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même" (3). En cuanto relación, el pecado no estaría unido con "la souillure", pero sí lo está por ser "puissance": "Elle y ajoute l'idée d'une puissance qui domine l'homme, gardant ainsi une certaine affinité et continuité avec la symbolique de la souillure" (4). Se realiza, de este modo, el necesario paso, dentro de la concepción ricoeuriana, entre dos símbolos. "Ainsi le symbolisme du péché est tour à tour le symbole du négatif (rupture, éloignement, absence, vanité) et le symbole du positif (puissance, possession, captivité, aliénation)" (5). Los dos símbolos anteriores, entrelazados, dan pie a la aparición de un tercero, la culpabilidad.

Asume la culpabilidad estos simbolismos y pone élla el signo distintivo de su identidad; "l'idée de culpabilité représente la forme extrême d'intériorisation que nous avons vue se dessiner en passant de la souillure au péché" (6).

En efecto, mientras "la souillure était encore contagion externe, le péché déjà rupture d'une relation" (7), además de "une condition réelle, une situation objective", "une dimension ontologique de l'existen-

- (1) C. 419
- (2) C. 419
- (3) C. 419
- (4) C. 419
- (5) C. 419
- (6) C. 419
- (7) C. 419

ce" (1), "la culpabilité, au contraire, a un accent nettement subjectif" (2). En estas palabras de Ricoeur queda dicha la diferencia entre los tres simbolismos que expresan el sentimiento de culpa. La culpabilidad se diferencia de los anteriores por su carácter netamente interior.

El texto de Ricoeur que damos a continuación, contiene la mayoría de las modulaciones puestas por el autor en la culpabilidad. Debemos destacar el uso de culpabilidad y sentimiento de culpabilidad indistintamente, como conceptos del mismo significado: "la culpabilité, au contraire, a un accent nettement subjectif: "son symbolisme est beaucoup plus intérieur; il dit la conscience d'être accablé par un poids qui écrase; il dit encore la morsure d'un emords qui ronge du dedans, dans la rumination tout intérieur de la faute; ces deux métaphores du poids et de la morsure disent bien l'atteinte au niveau de l'existente. Mais le symbolisme le plus significatif de la culpabilité est celui qui se rattache au cycle du tribunal; le tribunal est une institution de la cité; transposé métaphoriquement dans le for intérieur il devient ce que nous appelons la "conscience moral"; la culpabilité est alors une manière de se tenir devant une sorte de tribunal invisible qui mesure l'offense, prononce la condamnation et inflige la punition; au point extrême d'intériorisation, la conscience morale est un regard qui surveille, juge et condamne; le sentiment de culpabilité est la conscience d'être inculpé et incriminé par ce tribunal intérieur; finalement elle se confond avec l'anticipation de la punition; en bref, la coulpe, en latin culpa, est l'auto-observation, l'auto-accusation et l'auto-condamnation par une conscience dédoublée" (3).

(1) C. 419

(2) C. 419

(3) C. 419-420

Prácticamente, en este párrafo, se encuentran todos los elementos de la concepción ricoeuriana de la culpabilidad. El peso interior y el remordimiento, para dar paso a la metáfora del tribunal de una ciudad que, interiorizado, se convierte en la conciencia moral. La conciencia moral se siente metida en la culpa. Pasa por un auto-observación, mirando en una determinada perspectiva sus actuaciones. En la auto-acusación la conciencia se ve inculpada por un tribunal interior. Y por la auto-condenación se somete a un proceso purgativo de consecuencias sorprendentes.

Por medio del subrayado he querido resaltar el empleo del término culpabilidad y sentimiento de culpabilidad en el mismo contexto, expresando la misma realidad. Tienen, pues, el mismo significado como ya quedó dicho. Donde ponemos culpabilidad puede leerse sentimiento de culpabilidad, y al revés. En frase de Ricoeur "la culpabilité est un sentiment" (1).

### 3.C. El sentimiento freudiano de culpabilidad en Ricoeur.

#### C.a. El horizonte ontológico.

Ricoeur describe el sentimiento de culpabilidad por medio de los simbolismos de "la souillure" y el pecado integrados en el de la culpabilidad, estudiando así el primer nivel de "l'aveu" en la literatura penitencial. Construye el autor "une épigénèse du "sentiment de culpabilité" (2). La epigénesis la define como "una dialectique ascendante" (3). Es el procedimiento que hemos seguido en la presente tesis, ex-

(1) A. 151

(2) F. 524

(3) F. 526

poniendo, según aparecen en Ricoeur, los simbolismos de "la souillure" y el pecado. En este mismo proceso hemos comenzado a describir el de la culpabilidad. Hasta el momento le hemos engarzado con el del pecado y "la souillure" para que se vea la continuidad requerida por la dialéctica ascendente, y hemos dicho, en forma resumida, sus principales significaciones.

En este proceso de la dialéctica ascendente nos encontramos con un autor muy citado por Ricoeur que procede como él. Por ser una de las corrientes que más han influido en su pensamiento, haremos de él una exposición especial. Nos proponemos con ello ver el influjo de Freud en Ricoeur, muy importante según acabamos de decir, las convergencias entre los dos autores, los puntos posibles de desacuerdo y la interpretación ricoeuriana de la obra de Freud en el tema del sentimiento de culpabilidad.

Según Ricoeur, Freud toma el sentimiento de culpabilidad en un sentido arcaico y prescinde de la estructura de epigénesis ricoeuriana: "Or Freud n'a pas attaché le moindre intérêt à ce qu'on pourrait appeler une épigénèse du "sentiment de culpabilité", qui serait guidée par une symbolique de plus en plus fine" (1). La concepción de Ricoeur sobre el sentimiento de culpabilidad sigue otros derroteros.

Freud parece situar el sentimiento de culpabilidad, según Ricoeur, en un contexto bastante amplio. La culpabilidad se deriva de la misma vida en su movimiento de crecer. En la misma vida, en lenguaje querido por el evolucionismo, se entabla una lucha. De aquí sale el que "les situations humaines sont inéluctablement conflictuelles" (2). El

(1) F. 524

(2) C. 156

hombre, si tiene que vivir en medio de estas situaciones conflictivas, estará metido irrevocablemente en el conflicto. Al hacerse el mismo vida, viviendo en el conflicto, experimentará "la difficulté de devenir adulte" (1). Después de hablar de lo conflictivas de las situaciones humanas y de la dificultad de hacerse adulto en medio de ellas, plantea Ricoeur el siguiente interrogante: "Savons-nous seulement ce que serait un sentiment adulte de culpabilité?" (2). No dudamos decir que, para Ricoeur, el sentimiento de culpabilidad según Freud viene unido al crecer del hombre hacia su edad adulta. Mientras el hombre va creciendo, debido a los múltiples conflictos que encuentra, va sintiéndose culpable. Como si al hombre le fuese imposible salir completamente victorioso de los conflictos, y experimentase como culpa la falta de no estar a la altura de las circunstancias.

Ahora, según la exposición de Ricoeur, pasaremos revista a las muchas peripecias de la vida del hombre en la doctrina de Freud, que nos hagan tomar conciencia de las situaciones humanas conflictivas donde el hombre se siente culpable por no poder superar su complejidad. Para calificar la dificultad de las situaciones vividas según las teorías de Freud, Ricoeur las llama trágicas. El hombre será el ser de la culpabilidad porque, continuamente, de manera estructural, se ve sometido a situaciones que le superan, situaciones con el insuperable de lo trágico. Viene a la imaginación Prometeo y otros personajes de la tragedia griega, por lo demás temas tan socorridos en Freud, con la imposibilidad de hacer frente a su destino. Todos ellos culpables por las faltas de no poder superar sus situaciones vitales.

(1) C. 156

(2) C. 156



Lo trágico producirá situaciones conflictivas. "Pourquoi?" (1), pregunta Ricoeur, las situaciones humanas son ineluctablemente conflictivas. En primer lugar, y así describe la primera tragedia de la vida, porque "l'homme est le seul être qui ait une enfance aussi longue et qui, de ce fait, demeure aussi durablement dans une condition de dépendance" (2). Por la dependencia el hombre, en este caso, desde niño está sometido a normas o a estructuras. El no relacionarse convenientemente, según esas normas o esas instancias, le producirá sensación de falta, siente culpabilidad. Y el hombre no sólo depende de su historia. Tiene además, según Freud, toda una prehistoria a la que está irremisiblemente atado. "Il est encore préhistorique, à cause de son destin infantile" (3). Su psiquismo ya no podrá vivir desentendido de una serie de figuras que, lo quiera o no, configuran su existencia: "Les grandes figures -réelles et frantastiques- du père, de la mère, des frères et soeurs, la crise oedipienne, la crainte de castration" (4). Debiendo dar a cada una de estas situaciones lo suyo, en la complicación no siempre será posible proceder sin falta. Y junto a la falta, por su conciencia y su interiorización, aparecerá el sentimiento de culpabilidad. (5).

El hombre, en camino hacia la vida adulta, tropieza en la teoría de Freud, según Ricoeur, con otra fuente de tragedia, y con las consiguientes situaciones humanas conflictivas. "Tragique du destin infantile, tragique aussi de la "répétition" (6), lo llama Ricoeur. En este some-

(1) C. 156

(2) C. 156

(3) C. 156

(4) C. 156

(5) Cf. FREUD (18) 786-801 y 1159-1170. En estos lugares se encuentra el material freudiano sobre el que especula Ricoeur.

(6) C. 156 y Cf. FREUD (18) 1089-1117

timiento del hombre a algo que le exija una respuesta dada en determinados términos, se da un constante impulso hacia atrás por el que el pasado sigue influyendo en el presente. Ricoeur opina que "Freud nous ramène inlassablement au commencement. L'enfance ne serait pas un destin, si quelque chose ne ramenait pas sans cesse l'homme en arrière; nul plus que Freud n'a été sensible à ce tragique de l'arriération et à ses multiples formes: retour du refoulé (1), tendance de la libido à revenir a des positions dépassées (2), difficulté du travail de deuil et en général du désinvestissement des énergies liées, absence de mobilité libidinale" (3). En todas estas posibilidades tan hondamente medidas en el hombre se verá impotente para hacerlas frente y superarlas por la línea de la normalidad.

A la "réflexion sur les tendances à la répétition" (4) pertenecen "les considérations sur la pulsion de mort" (5), pues ésta consiste en "retourner à l'inorganique" (6). La pulsión de muerte en su dialéctica con la pulsión de vida, Thanatos y Eros, constituyen según Ricoeur (7) como ya veremos, el principal transfondo del sentimiento de culpabilidad.

Las situaciones ineluctablemente conflictivas de lo trágico de la vida las examina el autor, para que aparezca la culpabilidad, en una fuente inagotable de dificultad. "Le difficulté de vivre, c'est donc aussi -et peut-être, surtout- la difficulté d'aimer, de réussir une vie amoureuse-

(1) Cf. FREUD (18) 1037-1043

(2) Cf. FREUD (18) 950- 953, 955-974, 992-996.

(3) C. 156

(4) C. 156

(5) C. 156

(6) C. 156 y Cf. FREUD (20) 1-65

(7) Cf. F. 300-303

se" (1). La libido, el deseo humano pasan por mil dificultades hasta poderse parar en un objeto amoroso. Se prestan las situaciones tan complicadas de la vida amorosa a una imposibilidad de saltar todos los obstáculos. El hombre se sentirá en falta. Su culpabilidad se deberá a la "tragique des contradictions de la libido" (2). En efecto, "depuis les Trois essais sur la sexualité" (3), nous savons que l'énergie de la libido n'est pas simple, qu'elle n'a ni unité d'objet (4), ni unité de but (5) qu'elle peut toujours se désintégrer et prendre la voie des perversions et des régressions (6). Y la complicación de la libido todavía llega más: "-la distinction entre libido du Moi et libido objetale, (7), la réinterprétation du sadisme et du masochisme (8), après l'introduction de la pulsion de mort-" (9). Como lo han dicho muchas veces los poetas, el amor es un peregrino, un hombre errante. Freud pone en términos científicos, de libido y deseo, algo tan cierto. La libido convierte al hombre en vagabundo que marcha hacia el amor a través de caminos muy tortuosos.

Hasta ahora hemos visto, en el pensamiento de Ricoeur, el horizonte más amplio de la culpabilidad freudiana en relación con la misma vida, y lo hemos concretizado en la dificultad de llegar a ser adulto, en la irresistible tendencia a volver a las modulaciones de la infancia y en las peripecias del amor vagabundo. En la vida hay también un componente de veracidad, y en el llegar a ser veraz del hombre nuevamente

(1) C. 157

(2) C. 156

(3) Cf. FREUD (18) 767-818

(4) Cf. FREUD (18) 767-774

(5) Cf. FREUD (18) 774-779

(6) Cf. FREUD (18) 779-782

(7) Cf. FREUD (18) 1075-1089.

(8) Cf. FREUD (18) 1016-1022.

(9) C. 157

aparecerá la consabida dificultad con la posibilidad de no dar la nota y caer en el sentimiento de culpabilidad. En la misma enjundia del vivir está la dificultad de alcanzar veracidad. "La tâche de véracité nous est proposée au point central de la difficulté de vivre" (1). El problema radica en "se connaître" (2) y en "se juger de manière véridique" (3). Para conseguir este logro el hombre se mueve en aguas trágicas. El hombre, para juzgar, estará motivado "du côté du Ça et du côté du Surmoi" (4). Entre dos instancias tan contradictorias surgirá, sin más, la dificultad.

De la siguiente manera presente Ricoeur la situación trágica de la veracidad, o del logro de la veracidad por parte del hombre: "Dans l'histoire de Oedipe (5), la vraie tragique n'est pas d'avoir, sans l'avoir voulu, tué son père et épousé sa mère; cela a eu lieu autrefois; c'est son destin arrière; le tragique actuel c'est que l'homme qu'il a maudit pour ce crime d'un autre, c'est lui-même et qu'il faut le reconnaître" (6). El sentimiento de culpabilidad no es ni más ni menos que tomar conciencia de esta verdad que acabamos de exponer. Viene del reconocimiento de algo hecho contra una determinada norma o la violación de una estructura realizante. El super-yo se levanta y acusa al hombre de realizar las pulsiones del ello.

Finalmente, el hombre sintiéndose culpable nos remite a los "desirs qui ne peuvent être ni supprimés, ni satisfaits" (7). El hombre, fundamentalmente dese: según el Psicoanálisis, debe encontrar una salida para

(1) C. 157

(2) C. 157

(3) C. 157

(4) C. 157 y Cf. FREUD (18) 1191-1212.

(5) Cf. FREUD (18) 767-818 y FREUD (19) 409-412.

(6) C. 157

(7) C. 158

aquellos que todavía existen por no poderse suprimir ni satisfacer. Cabe "entre la satisfaction et la suppression" "la voie, elle-même difficile, de la sublimation" (1). Pero, como su mismo nombre lo indica, no es ésta la salida ordinaria del deseo. El hombre procederá a dar solución a este conflicto "sur le mode imaginaire" (2). Por la existencia de la imaginación el hombre vive "d'illusion", de "satisfaction substituée", de "séduction". (3). Son modos de ser del hombre que intenta dar una salida al deseo. La realidad le cierra la puerta para satisfacerlos. La imaginación le concede al hombre, en imagen sustitutoria, la posibilidad de realización negada por la realidad. Este mundo imaginario reviste una importancia decisiva en la aparición del sentimiento de culpabilidad. En todos los lugares donde hemos visto antes aparecer este sentimiento, de una o de otra manera, se pueden descubrir la aparición de la ilusión, de la satisfacción sustitutoria o de la seducción. "Ces notions, dice Ricoeur, appartiennent, elles aussi, au cycle tragique dans nous venons de reconnaître les foyers de prolifération" (4).

En este caso la importancia del deseo no satisfecho, ni suprimido, sería decisiva, una vez sometido a los juegos de la imaginación, para la aparición del sentimiento de culpabilidad. Y la última razón de este proceso imaginativo "c'est parce que l'homme ne peut plus être animal et n'est pas divin" (5). Entonces entra, necesariamente, "dans cette situation inextricable" (6). En la interpretación ricoeuriana del sentimiento de culpabilidad en Freud sobresale un elemento clave en

- (1) C. 158
- (2) C. 158
- (3) C. 158
- (4) C. 158
- (5) C. 158
- (6) C. 158

toda la temática de Ricoeur sobre el particular. Encontramos de nuevo la idea de desproporción. Con la desproporción explicaba el autor la falibilidad, raíz de la culpabilidad (1). El hombre de la falibilidad por su desproporción interna, está llamado a fallar y a sentir el fallo. Si falla y lo siente, se sentirá culpable; y no puede no fallar por ser falible, en sentido ontológico, y, según la exégesis ricoeuriana de esta palabra, desproporcionado.

En la desproporción, explicada en el sentido de Ricoeur, está implicada "l'idée d'intermédiaire" (2). El lo entiende en los siguientes términos: "C'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. Se caractéristique ontologique d'être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même" (3). Dentro de el mismo el hombre opera mediaciones. Todas las modalidades y todos los niveles de la realidad se juntan en el hombre y él los sirve de intermedio.

Una de estas situaciones de mediación, calificada por el autor de "situation inextricable" consiste en "que l'homme ne peut plus être animal et n'est pas divin" (4). El hombre cumple en este caso, del que se derivará su sentimiento de culpabilidad, los requisitos para mostrarnos "sa caractéristique ontologique d'être-intermédiaire" (5), ya que en su mismo existir ni puede ser animal ni es divino. Su ser está en el "mixte" de no bajar hasta la animalidad y no subir a la divinidad. "Il opère des médiations" (6). Por destino se ve forzado a vivir en medio

(1) Cf. H. 22

(2) H. 22

(3) H. 23

(4) C. 158

(5) C. 158

(6) H. 23

de esta tragedia. Se ve haciendo mediaciones entre su finitud y su infinitud, punto fundamental de la desproporción del hombre según Ricoeur. Y allí, eh el no poder ser animal ni ser tampoco divino, en el hombre mediador entre estos niveles de la realidad, en la desproporción de ahí derivada, en la falibilidad por no poder responder a la situación ineludible, en todo este contenido de la primera parte de nuestra tesis, radica el sentimiento de culpabilidad que, en cuanto hecho, exponemos en la segunda. La falibilidad es la característica del hombre, fundamento y explicación del sentimiento de culpabilidad. Y el sentimiento de culpabilidad confirma la falibilidad como lugar ontológico de su engarce.

La última raíz del sentimiento de culpabilidad se hunde en horizontes ontológicos. En esos terrenos, ¿hasta qué punto el hombre tiene la posibilidad de no sentirse culpable?. ¿Quizás por eso el hombre se culpa o se siente culpable de un irremediable?. ¿Y hasta dónde se puede culpar al hombre de lo irremediable?. Así se justificaría la afirmación de Ricoeur de que "l'homme est un être mal accusé" (1). Para salir del atolladero habría que acusar la acusación. El autor sobre el que especula, "Freud n'accuse pas l'accusation; il la comprend et, en la comprenant, il en rend publique la structure et la stratègème" (2). Ricoeur ha calificado de trágicas las encrucijadas donde surge el sentimiento de culpabilidad. Nos indica, en esa apreciación, su ineludibilidad, su inevitabilidad. Su actitud se corresponde con la de Freud: "En cela, Freud a renouvelé non seulement les sources du tragique, mais le "savoir-tragique" lui-même, en tant qu'il est réconciliation avec l'inévitable. Ce n'est pas par hasard que Freud-le naturaliste, la déterministe, le scientifique, l'héritier des Lumières- n'a trou-

(1) C. 157

(2) C. 157

vé chaque fois, pour dire l'essentiel, que le langage des mythes tragiques: Oedipe et Narcisse, Erôs, Ananké et Thanatos" (1). Un hombre de enfoque positivo en la ciencia como Freud, dentro de las tradiciones menos metafísicas, apela a otro lenguaje, diametralmente opuesto cuando trata de estos temas que desembocan en el sentimiento de culpabilidad. La inevitabilidad de lo trágico en lenguaje de Freud nos da pie para afirmar el horizonte ontológico de estos temas en la interpretación de Ricoeur.

La fatalidad e inevitabilidad de la culpabilidad queda patente en aquella frase de "El malestar de la cultura", "el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad" (2). Irremisiblemente será así dado el contexto en que se inserta este sentimiento. "Nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte" (3).

C. b. Su nivel individual.

Efectivamente el sentimiento de culpabilidad en Freud radica en la ambivalencia, en el conflicto entre dos instintos Erôs-Thanatos, el de vida y el de muerte.

Su parentesco con la destrucción del instinto de muerte se manifiesta ya en la misma denominación que le da Freud. "El sentimiento de culpabilidad -la severidad del super-yo- equivale .." (4). Define al sentimiento de culpabilidad por la severidad del super-yo. Manifiesta

(1) C. 159

(2) FREUD (20) 54

(3) FREUD (20) 54

(4) FREUD (20) 57



su aspecto destructor proximidad con el instinto de muerte. La severidad tiende a aniquilar los seres.

Ricoeur destaca también este rasgo del super-yo, hablando de "sa cruauté" (1). Lo da como fenómeno extraño, pero, al fin y al cabo, es un rasgo del super-yo. Con la crueldad está muy relacionada "la résistance à la guérison" (2), según las palabras de Ricoeur: "Ce caractère étrange rejoint d'autres phénomènes déroutants qui au premier abord paraissent sans rapport avec lui, tels que la résistance à la guérison" (3). De esta manera habla el autor de la resistencia a curarse. Es la manifestación de la crueldad para consigo mismo. Evidentemente comenta a Freud.

Ya Freud había dicho estas cosas en "El "yo" y el "ello". "Hay personas, dice allí Freud, que se conducen muy singularmente en el tratamiento psicoanalítico. Cuando les damos esperanzas y nos mostramos satisfechos de la marcha del tratamiento, se muestran descontentos y empeoran marcadamente" (4). Descartadas otras explicaciones del hecho por no explicarlo, Freud dice: "Cada una de las soluciones parciales que habría de traer consigo un alivio o una desaparición temporal de los síntomas, provoca, por el contrario, en estos sujetos una intensificación momentánea de la enfermedad, y durante el tratamiento empeoran en lugar de mejorar. Muestran, pues, la llamada reacción terapéutica negativa" (5). Oponen, si se quiere, en palabras de Ricoeur una resistencia a curarse.

(1) F. 293

(2) F. 293

(3) F. 293

(4) FREUD (18) 1208.

(5) FREUD (18) 1208.

Estos enfermos están empeñados en que prosiga la enfermedad. Puede en ellos más las ganas de seguir enfermos que las de curar. "Es indudable, continúa Freud, que en estos enfermos hay algo que se opone a la curación, la cual es considerada por ellos como un peligro. Decimos, pues, que predomina en ellos la necesidad de la enfermedad y no la voluntad de curación" (1). El problema estaba en descifrar el enigma y dar una explicación a este hecho, porque, en estos enfermos parecía aletear la pulsión de muerte. "Acabamos por descubrir que se trata de un factor de orden moral de un sentimiento de culpabilidad, que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo que la misma significa" (2). Aparecen ya elementos definitivos de la culpabilidad en Freud: su pertenencia al orden moral, y la forma de satisfacerse, instinto de vida, por medio del castigo, pulsión de muerte. Como fondo, y en la base, la culpa. Ricoeur usa casi las mismas palabras explicando a Freud. Habla de que "cette résistance à un aspect "moral", qu'elle est une manière de se punir par la souffrance" (3). Ha sido descubierto "dans la résistance forcenée à la guérison et appelé plus correctement besoin de punition (Strafbedürfnis)" (4). El mismo Ricoeur nos advierte de la unión realizada entre Thanatos y Erôs en el sentimiento de culpabilidad "Laisse apercevoir ce lien dissimulé entre masochisme moral et érotisme" (5). Se nota ya el carácter de encrucijada, de dificultad a superar por parte del hombre. El hombre es intermedio. Hace mediaciones entre dos contrarios, masoquismo y erotismo, Thanatos y Erôs. Desproporcionado para una situación tal e ineludible. El sentimiento de culpabilidad detecta el hombre desproporcionado e intermedio en su

(1) FREUD (18) 1208

(2) FREUD (18) 1208

(3) F. 293

(4) F. 295

(5) F. 295

falibilidad.

El sentimiento de culpabilidad aparecido en estos enfermos "permanece mucho" (1). "No le dice que sea culpable, y de este modo el sujeto no se siente culpable, sino enfermo" (2). El sentimiento se tiene en el inconsciente y se manifiesta en la resistencia a la curación.

"Este sentimiento de culpabilidad no se manifiesta sino como una resistencia difícilmente reducible contra la curación" (3). En la nota nº 1 le llama Freud "el sentimiento inconsciente de culpabilidad" (4). La manera de luchar contra él, por parte del analítico, "consiste en descubrir paulatinamente sus fundamentos reprimidos inconscientes, con lo cual va transformándose poco a poco en sentimiento consciente."

(5). Ricoeur se refiere a él hablando de "un sentiment inconscient de culpabilité qui trouve satisfaction dans la maladie" (6). Freud ha dicho cómo se puede pasar del sentimiento inconsciente de culpabilidad al mismo sentimiento consciente. Ricoeur pone en duda la legitimidad de hablar del sentimiento inconsciente: "Ne revenons pas sur le droit qu'il y a de parler d'un "sentiment inconscient de culpabilité" (7).

Ya hemos notado la unión entre masoquismo y erotismo en el sentimiento de culpabilidad. El masoquismo tiene una de sus manifestaciones en la angustia. Y desde la angustia, por parte del masoquismo, y desde el erotismo, Ricoeur da la razón de su unión estrecha. "Le lien que l'angoisse de conscience trahit avec l'erotisme tient à la parenté profonde que le surmoi conserve avec le ça en raison des liens

(1) FREUD (18) 1208

(2) FREUD (18) 1208

(3) FREUD (18) 1208

(4) FREUD (18) 1208

(5) FREUD (18) 1208, nota 1.

(6) F. 293

(7) F. 293

libidinaux avec la source parentale de l'interdiction; c'est le lieu de répéter: le surmoi est le "représentant du ça" (Vertreter des Es)"

(1). La razón, está en el parentesco entre el super-yo y el ello.

En el sentimiento de culpabilidad freudiano Ricoeur descubre algo importante "la liaison découverte entre la Faute et la Mort" (2). Ve el autor en ella "la plus extrême conséquence de la parenté entre le surmoi et le ça" (3), de que estamos hablando.

La importancia de esta unión entre Falta y Muerte en el sentimiento de culpabilidad viene del juego del instinto de Muerte en dicho sentimiento. Se siente culpa porque el hombre ha fallado en las situaciones. Y la manera de mortificarse y purgarse por la falta cometida es proporcionarse uno mismo el sufrimiento por la constante punición en la angustia de la culpabilidad. La destrucción propia es uno de los ramales de la pulsión de muerte. La muerte mata pegando. El hombre se mata pegándose por necesidad del impulso de muerte.

Estamos diciendo que la unión entre Falta y Muerte es una consecuencia del parentesco entre super-yo y ello. El parentesco ha sido afirmado por Freud. "El super-yo, que aparece, según citaba antes Ricoeur, aquí también como representante del ello" (4). En otro lugar de la misma obra dice: "En todas estas circunstancias demuestra el super-yo su independencia del yo consciente y sus íntimas relaciones con el ello inconsciente" (5). En el siguiente párrafo se afirma lo mismo y se le entronca con el complejo de Edipo donde nació: "Pero su descendencia de las primeras cargas de objeto del ello, esto es,

(1) F. 295 y Cf. FREUD (18) 1212

(2) F. 294

(3) F. 294

(4) FREUD, (18) 1212

(5) FREUD, (18) 1212

del complejo de Edipo, entraña aún para el super-yo una más amplia significación. Le hace entrar en relación, como ya hemos expuesto, con las adquisiciones filogenéticas del ello y lo convierte en una re-encarnación de formas anteriores del yo, que han dejado en el ello sus residuos.

De este modo permanece el super-yo duraderamente próximo al ello, y puede arrogarse para con el yo la representación del mismo" (1). Con estos textos no ofrece duda el parentesco, según Freud, del super-yo con el ello.

Muy relacionado con este aspecto y con la unión entre Falta y Muerte es el carácter pulsional del super-yo. "Le caractère pulsionnel du sur-moi implique non seulement qu'il comporte des résidus libidinaux à travers le complexe d'Oedipe, mais qu'il soit chargé de rage destructrice à la faveur de la "désintrication" de la pulsion de mort" (2). Efectivamente en Freud se lee el carácter edipiano y pulsional del super-yo: "El super-yo ha nacido de una identificación con el modelo paterno. Cada una de tales identificaciones tiene el carácter de una desexualización e incluso de una sublimación. Ahora bien: parece que tal transformación trae consigo siempre una disociación de instintos. El componente erótico queda despojado, una vez realizada la sublimación de la energía necesaria para encadenar toda la destrucción agregada, y esta se libra en calidad de tendencia a la agresión y a la destrucción. De esta disociación extraería el ideal el deber imperativo, riguroso y cruel" (3). Las dos cosas afirmadas del super-yo por Ricoeur, los residuos libidinales y su rabia destructiva, han quedado así explicadas por Freud. Y es a destacar cómo la economía del super-yo está di-

(1) FREUD (18) 1207

(2) F 294

(3) FREUD (18) 1210

bujando los rasgos que tendrá el sentimiento de culpabilidad. Libido y agresión, eròs-thanatos, encrucijada del sentimiento de culpabilidad se alumbran ya en el super-yo.

Y con esto llegamos a preguntarnos cómo el super-yo se manifiesta en el sentimiento de culpabilidad. Ya vimos como este último nace en una situación a base de eròs-thanatos. Lo mismo acabamos de decir del super-yo, nacido en el Edipo, y acompañado de los mismos componentes. Tan próximos los dos en ambiente, toca preguntarnos cómo el uno se manifiesta en el otro. Esta pregunta se la hace Ricoeur: "Comment se fait-il, demande Freud, que le surmoi se manifeste essentiellement par le sens de la culpabilité et déploie une telle cruauté à l'égard du moi, au point de se montrer "aussi cruel que seul peut l'être le ça 29" (1). Pero, según se aprecia, la toma el autor de Freud: "Dejamos antes sin resolver la cuestión de cómo puede el super-yo manifestarse esencialmente en forma de sentimiento de culpabilidad (o mejor dicho, de crítica, pues el sentimiento de culpabilidad es la percepción correspondiente a esta crítica en el yo), y desarrollar como tal tan extraordinario rigor contra el yo" (2). La pregunta tiene su lógica, porque sabemos los precedentes y las consecuencias. No conocemos aún el modo de realizarse.

La respuesta la da Freud, primeramente a través del caso más claro, el de la melancolía. "Encontramos que el super-yo, extremadamente enérgico, y que ha atraído a sí la conciencia, se encarniza implacablemente contra el yo, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en el individuo" (3). Por dos condiciones del super-yo se

(1) F. 294

(2) FREUD (18) 1210

(3) FREUD (18) 1210

va a formar el sentimiento de culpa, su energía y el sadismo. "Según nuestra concepción del sadismo, continúa Freud, diremos que el componente destructor se ha instalado en el super-yo y vuelto contra el yo. En el super-yo reina entonces el instinto de muerte, que consigue, con frecuencia, llevar a la muerte al yo, cuando éste no se libra de su tirano refugiándose en la manfa" (1). La fuerza destructiva del sadismo ha anidado en el super-yo que se siente así invadido por el instinto de muerte. Son las ideas expuestas también por Ricoeur. Cita este mismo texto de Freud: "Le cas de la mélancolie nous invite à penser que le surmoi s'est amparé de tout sadisme disponible, que la composante destructrice s'est retranchée dans le surmoi et retournée contre le moi: "Ce qui règne maintenant dans le surmoi, c'est, dirait-on, une culture pure de la pulsion de mort ... 30" (2). Cogido por la pulsión de muerte, el super-yo crítica, tiraniza y destruye.

La misma explicación de Freud por medio de la neurosis obsesiva, aunque lo expuesto no aparezca con la misma nitidez: "En determinadas formas de la neurosis obsesiva, dice Ricoeur, son igualmente penosos y atormentadores los reproches de la conciencia moral, pero la situación resulta mucho menos transparente" (3). No sucede como en el melancólico, pues "el neurótico obsesivo no busca jamás la muerte" (4). Y continua Freud explicando: "La conservación del objeto garantiza la seguridad del yo. En la neurosis obsesiva, una regresión a la organización pregenital permite que los impulsos eróticos se transformen en impulsos agresivos contra el objeto. El instinto de

(1) FREUD (18) 1210

(2) FREUD (18) 1210

(3) FREUD (18) 1210

(4) FREUD (18) 1210

destrucción se ha liberado nuevamente y quiere destruir el objeto o, por lo menos, aparentar abrigar tal intención. Estas tendencias no son acogidas por el yo, que se defiende contra ellas por medio de formaciones reactivas y medidas de precaución, forzándolas a permanecer en el ello. El super-yo se conduce, en cambio, como si el yo fuera responsable de ellas, y por la severidad con la que persigue tales propósitos destructores nos demuestra, al mismo tiempo, que no se trata de una apariencia provocada por la represión, sino de una verdadera sustitución del amor por el odio. Falto de todo medio de defensa en ambos sentidos, se rebela inútilmente el yo contra las exigencias del ello asesino y contra los reproches de la conciencia moral punitiva. Sólo consigue estorbar los actos extremos de sus dos atacantes, y el resultado es, al principio, un infinito "auto-tormento", y más tarde, un sistemático martirio de objeto, cuando éste es accesible" (1). En la neurosis obsesiva, de forma más velada, y nítidamente en la melancolía, el super-yo se carga de las fuerzas destructivas del sadismo, y produce las angustias y tormentos del sentimiento de culpabilidad

Las embestidas del super-yo . . . cargado de sadismo recaen sobre el yo. Encarnizadamente se ceba en él. Y, a partir de ese momento, la persona sufre masoquísticamente. La pulsión de muerte se ha apoderado de la situación. Mata y tiraniza por medio del super-yo. Todo rezuma agresividad. A este respecto dice Ricoeur: "En émergeant ainsi au niveau du surmoi, la pulsion de mort découvre tout d'un coup l'ampleur de ce que nous venons d'appeler la culture pure de la pulsion de mort: pris entre un ça criminel et une conscience morale tyrannique et également mortifiante, le moi paraît ne pas avoir d'autre ressource

(1) FREUD (18) 1210



que de se torturer ou de torturer les autres, en détournant sur eux son agressivité" (1). Al yo le pinchan, con agresividad, por todas partes; el ello y la conciencia moral se muestran agresivos y destructores con él. La reacción del yo es también en forma agresiva.

A esta reacción la califica Ricoeur de paradójica y lo hace citando a Freud cuando dice: "Es singular que cuanto más limita el hombre su agresión hacia el exterior, más severo y agresivo se hace en su ideal del yo" (2), hasta aquí lo citado por el autor, continuado así por Freud: "como por un desplazamiento y un retorno de la agresión hacia el yo" (3). La salida de la agresividad acumulada en el yo debe hacerse de alguna manera, según las palabras de Ricoeur: "comme si l'agressivité ne pouvait être que détournée contre autrui ou retournée contre soi" (4). De esta manera termina empleándose la agresividad promovida por el sadismo del super-yo, contra el yo en el sentimiento de culpabilidad.

Después de todo lo dicho se esclarece lo que piensa Freud sobre el sentimiento de culpabilidad. En "El yo y el ello" dice: "El sentimiento normal consciente de culpabilidad (conciencia moral) no opone a la interpretación dificultad ninguna. Reposa en la tensión entre el yo y el ideal del yo y es la expresión de una condena del yo por su instancia crítica ... El ideal del yo muestran entonces una particular severidad y hace al yo objeto de sus iras, a veces extraordinariamente crueles" (5). El yo se ve sometido a condenas, severidad, iras y crueldades

(1) F. 294

(2) FREUD (18) 1210 y Cf. F. 294

(3) FREUD (18) 1210

(4) F. 294

(5) FREUD (18) 1208

del ideal del yo o del super-yo. Los elementos que le hemos ido entresacando poco a poco en nuestro análisis.

En "El malestar en la cultura" se expresa así Freud sobre el sentimiento de culpabilidad: "El sentimiento de culpabilidad -la severidad del super-yo- equivale, pues, al rigor de la conciencia; es la percepción que tiene el yo de esta vigilancia que se le impone, es su apreciación de las tensiones entre sus propias tendencias y las exigencias del super-yo; por fin, la angustia subyacente a todas estas relaciones, el miedo a esta instancia crítica, o sea la necesidad de castigo, es una manifestación instintiva del yo que se ha tornado masoquista bajo la influencia del super-yo sádico; en otros términos es una parte del impulso a la destrucción interna que posee el yo y que utiliza para establecer un vínculo erótico con el super-yo (1). Definiendo al sentimiento de culpa por su actuación en severidad, recalca una serie de matices interesantes. Su aspecto de sentirse vigilado. La apreciación de las discrepancias entre las tendencias de las instancias. También la angustia y la necesidad de castigo. Es a tener en cuenta el cambio de sadismo en masoquismo por vivencia de la agresividad. Y finalmente el vínculo erótico entre el yo y el super-yo de que hemos hablado.

Ricoeur recoge los principales de estos aspectos, para definir el sentimiento de culpabilidad: "On voit combien il serait périlleux de tout confondre: maralité normale, cruauté (sadisme du surmoi), besoin de punition (masochisme du moi). Certes, ces trois modalités, représentation culturelle des pulsions, retournement du sadisme contre le moi, renforcement du propre masochisme du moi, sont des tendances redoutablement concourantes; mais, en principe au moins, ce sont des tendances distinctes. Ce que nous appelons sentiment de culpabilité est fait de tout cela, mais selon des proportions variables" (2). El

(1) FREUD (20) 57

(2) p. 127

sentimiento de culpabilidad es la unión, en verdadera encrucijada, de tendencias contrarias. Al mismo tiempo en el psiquismo confluyen y someten al hombre a una presión de magnitudes excepcionales. Resalta otra vez el hombre haciendo mediaciones en el fondo de su ser entre tendencias irreconciliables. Son patentes su mediación y desproporción. En consecuencia, su falibilidad. El hombre está desgarrado. El hombre es un ser caído.

C. c. Su nivel cultural.

Hemos estudiado el sentimiento de culpabilidad a nivel individual. La culpabilidad nos ha aparecido "dans la dialectique des pulsions de vie et de mort" (1). Erotismo y sadismo o masoquismo se combinan en proporciones variables, en frase de Ricoeur, juntamente con la moralidad normal, y nos dan el fenómeno caracterizado como sentimiento de culpabilidad.

El análisis de Freud comentado por Ricoeur se ha basado en la patología. Freud trata esto en "El yo y el ello". "Dans cet essai le sentiment de culpabilité était tiré du côté de la pathologie, en raison de la ressemblance entre la cruauté du surmoi et les traits sadiques ou masochistes de la mélancolie et de la névrose obsessionnelle" (2). El super-yo, como allí decíamos, se reviste de crítica y destrucción. El, que de por sí, como encargado de la moralidad, tiene "un caractère severamente restrictivo y cruelmente prohibitivo" (3), "se encarna implacablemente contra el yo, como si se hubiera apoderado de todo el sa-

(1) F. 137

(2) F. 301

(3) FREUD (18) 1210

dismo disponible en el individuo" (1). En la melancolía, pues, y lo mismo en la neurosis obsesiva, encuentra Freud los rasgos con que describir y aquilatar el sentimiento de culpabilidad.

Para seguir adelante en nuestra disertación traemos a colación la relación existente, en el pensamiento freudiano, entre neurosis, la etiología de la neurosis y la hermenéutica de la cultura. Así lo interpreta Ricoeur: "Notre interprétation de l'action réciproque, dans l'oeuvre de Freud, entre l'étiologie des névroses et l'herméneutique de la culture" (2). La neurosis, por su origen y desarrollo, y la cultura, por su interpretación, se intercambian y se condicionan mutuamente con acción recíproca. En la etiología de las neurosis se ha destacado como elemento insustituible la pulsión de muerte. Y dado que "la rapport entre pulsion et culture reste le gros fil conducteur" (3), por todas estas implicaciones la pulsión de muerte será un elemento fundamental para estudiar la cultura. "L'entrée en scène de la pulsion de mort implique en effet la plus importante réinterprétation de la culture, celle qui s'exprime dans Malaise dans la civilisation ; c'est dans la culpabilité, dans la malaise du civilisé, dans la clameur de la guerre que la pulsion muette vient à crier" (4). La pulsión de muerte sirve a Ricoeur para explicar la cultura. Antes nos ha servido para explicar el sentimiento de culpabilidad en su aspecto subjetivo. Y además, por definir Freud la cultura actual a través de su malestar, y como el malestar de la cultura, de la civilización está en la culpabilidad, según aquello de que "c'est dans la culpabilité, dans la malaise du civilisé ..." (5),

(1) FREUD (18) 1210

(2) C. 137

(3) C. 165

(4) C. 165

(5) C. 165

se concluye que la pulsión de muerte explica el sentimiento de culpabilidad en su aspecto cultural, en cuanto producto de esta sociedad del malestar.

De esta manera también de Freud una interpretación cultural de la pulsión de muerte sobre otra, digamos más individual. La consecuencia de todo ello está en una interpretación del sentimiento de culpabilidad, diferente pero complementaria de la que hemos dado antes. "Le choc en retour de l'interprétation culturelle de la pulsion de mort sur la spéculation biologique a des effets considérables: son dernier fruit est une interprétation du sentiment de culpabilité assez différente de l'interprétation en termes de psychologie individuelle donnée dans le Moi et la Ca" (1). A esta interpretación individual del sentimiento de culpabilidad junta Freud otra cultural. En "El malestar en la cultura" se acentúa "la fonction culturelle du sentiment de culpabilité" (2). Con los dos aspectos, el individuo y el cultural, al que se puede agregar el genético, aparecerá más claramente qué en el sentimiento freudiano de culpabilidad en el pensamiento de Ricoeur.

Para calar más en su significado deben articularse los dos aspectos: "Il faut donc articuler les deux lectures du sentiment de culpabilité. Son économie, du point de vue de la conscience isolée, et son économie du point de vue de la tâche de la culture sont complémentaires" (3). Es la misma energía sexual, la misma libido la que ha de librarse. El hombre, con su libido, se relaciona consigo mismo a través de las diferentes instancias de su psiquismo y, al mismo tiempo, se entrelaza y establece relaciones libidinales con los demás dentro del marco de la cultura. Las relaciones en los dos aspectos se complementan en un más y un menos.

(1) F. 300-301

(2) F. 301

(3) F. 301

Evidentemente la función de la culpabilidad en el plan individual y en el cultural se relacionan, igualmente, en profundidad. "Les deux lectures sont non seulement superposées, mais imbriquées l'une dans l'autre: la fonction culturelle de la culpabilité passe par la fonction psychologique de l'angoisse de la conscience" (1). La angustia individual tiene aquella explicación dada por Freud: "El ideal del yo muestra entonces una particular severidad y hace al yo objeto de sus iras, a veces extraordinariamente crueles" (2). De ahí que Ricoeur hable de agresividad interiorizada y de una crueldad del super-yo contra el yo, como acabamos de ver en Freud. Estas son las palabras de Ricoeur: "Du point de vue de la psychologie individuelle, le sentiment de culpabilité -du moins sous sa forme quasi pathologique- paraît n'être que l'effet d'une agressivité intériorisée, d'une cruauté reprise au compte du surmoi et retournée contre le moi" (3). El hombre siente ser culpable por experimentar agresividad que le llega por medio del super-yo, una agresividad interiorizada por tanto. El yo sufre los embates de un super-yo cruel.

Las mismas ideas expresa, en otro lugar Ricoeur: "En effet, du point de vue de la psychologie individuelle, le sentiment de culpabilité paraît n'être que l'effet d'une agressivité intériorisée, introjectée, que le Surmoi a repris à son compte au titre de la conscience morale, et qu'il retourne contre moi" (4). Con respecto a la cita anterior la única variante es la expresa referencia a la conciencia moral hecha por el super-yo cuando se carga de agresividad contra el yo. El super-yo, acco

(1) F. 301

(2) FREUD (18) 1208

(3) F. 302

(4) C. 130

tumbrado a ser severo en virtud de lo que representa su instancia en el psiquismo, se llena de severidad y agresividad desproporcionada contra el yo, que siente, desproporcionadamente, con sentimiento de culpabilidad, las iras de la instancia rectora.

Sin embargo la función psicológica de la angustia de la conciencia está unida, "imbriquée" con la función cultural de la culpabilidad. La economía de la primera culpabilidad, la individual, no alcanza su pleno desarrollo sino la consideramos en su perspectiva cultural. El sentimiento de culpabilidad individual, o en su aspecto individual, se aclara plénamente en el aspecto cultural. Ricoeur lo razona a través de la economía de uno y otro. Lo dice, con idénticas palabras en dos de sus obras, a excepción de las comillas en "économie": "Mais son économie entière n'apparaît que lorsque le besoin de punir est réplacé dans une perspective culturelle: " (1). Y da en apoyo de sus palabras una cita de Freud de "El malestar en la cultura". Aquí la cita: "La civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu et affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance instaurée en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise" (2). El sentimiento de culpabilidad ha cambiado de signo. No es el medio de destruirse el psiquismo propio en razón de un sentimiento de culpa. Su economía mira a la cultural

La cultura se sirve del mecanismo de la culpabilidad para conseguir sus intereses. El hombre es capaz de hacerse violencia a sí mismo según decíamos antes. Entonces la cultura se vale de la violencia

(1) C. 130 y Cf. F. 302

(2) C. 130 y Cf. F. 302 y FREUD (20) 47.

porque contra uno mismo, y de este modo la violencia no se echa fuera, contra los demás. En esto consiste "la fonction culturelle du sentiment de culpabilité. Ce sentiment apparaît maintenant comme le moyen dont la culture se sent, non plus contre la libido, mais précisément contre l'agressivité. Ce changement de front est important. C'est maintenant la culture qui représente les intérêts d'Erôs, contre moi-même, foyer de l'égoïsme mortel; et elle se sert de ma propre violence à l'égard de moi-même pour mettre en échec ma violence à l'égard d'autrui" (1). La cultura se convierte en defensora de la vida, cosa lógica. El instinto de vida de la sociedad se sirve de la misma necesidad de vivir ella. Si quiere vivir en cuanto cultura, ha de oponerse a lo que lucha en contra, el egoísmo de cada uno. Dirigiendo la violencia propia, por medio del sentimiento de culpabilidad, contra uno mismo, aparta la violencia encaminada a destruir la cultura.

El servicio que presta el sentimiento de culpabilidad a la cultura Freud le expone así: "A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla?" (2). Plantea la cuestión de la existencia de una fuerza contraria a la sociedad, de la que ésta debe desembarazarse para seguir existiendo. El erotismo de la sociedad encuentra algo contrario a su satisfacción. A su éros se opone un thanatos. La lucha está entablada. Sigue preguntando Freud: "¿Qué le ha sucedido para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos?" (3). En la respuesta está la

(1) F. 301

(2) FREUD (20) 47

(3) FREUD (20) 47



solución al uso que hace del sentimiento de culpabilidad la cultura:

"Algo sumamente curioso, que nunca habríamos sospechado y que, sin embargo, es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de "conciencia" (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo" (1).

Por medio del sentimiento de culpabilidad la cultura tiene vigilada e inoperante la agresividad del individuo sobre los otros congéneres.

"Por consiguiente, dice Freud, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada" (2). Por consiguiente razona bien Ricoeur cuando dice que "le renoncement principal que la culture exige de l'individu n'est pas celui du désir en tant que tel, mais celui de l'agressivité" (3). Exactamente, éste es el encargo que tiene el sentimiento de culpabilidad por parte de la cultura.

La visión cultural, evidentemente, da a la individual, elementos de complementariedad, pero partiendo del supuesto que complementa a algo ya dado en la anterior visión aunque en su aspecto individual.

(1) FREUD (20) 47

(2) FREUD (20) 47

(3) F. 301

Los instintos o pulsiones de vida y muerte ya los conocemos en la versión individual. Esta versión queda complementada por la cultural. No produce los mismos efectos el instinto de muerte en el individuo sólo, que en éste al relacionarse con los demás. Es claro: en el individuo sólo la agresividad del sentimiento de culpabilidad que es la salida de la pulsión de muerte, intenta destruir el propio yo. En el caso de la cultura, la agresividad de la pulsión de muerte la dirige el sentimiento de culpabilidad contra el propio individuo para que él no destruya, con ella, al resto de los componentes de la cultura. Tenemos así una visión nueva, cuyo interés resaltará más en el aspecto genético de este sentimiento como después veremos.

Es más correcto decir que el sentimiento de culpabilidad a nivel cultural da a la pulsión de muerte una dimensión nueva, que no tenía en la interpretación individual. O también: la pulsión de muerte da otro juego, distinto del anterior en la forma del sentimiento de culpabilidad individual, en el sentimiento de culpabilidad cultural.

Ricoeur nos introduce en los horizontes nuevos de la pulsión de muerte en la culpabilidad cultural. Se afirma la insatisfacción del hombre, ser cultural o viviente en una cultural. El hombre está enfrentado, de hecho con sus semejantes. "L'homme ne peut être satisfait en tant qu'être de culture, parce qu'il pousse la mort de l'autre et que la culture se sert contre lui-même de la torture qu'il a d'abord infligée à autrui" (1). En este supuesto la cultura tiene un cometido conciliador, pero conciliador de contrarios, con una solución drástica y trágica. "La tâche de culture porte quelque chose de contradictoire et d'impossible: coordonner l'égoïsme du moi, dont nous avons dit

(1) F. 316

qu'il était biologiquement tourné vers la mort, et l'impulsion vers la fusion avec les autres dans la communauté, que nous appelons altruiste" (1). Ya en estas palabras vemos a la cultura de arbitro de dos instintos irreconciliables, el egoísmo que lleva a la muerte de los otros para vivir uno mismo, y el impulso a la fusión con los otros en orden a conservarse con ellos y vivir en la fraternidad.

En estas dos expresiones de contrarios es fácil ver un rostro del amor y la muerte, *erôs*-thanatos. Lo vislumbra Ricoeur: "C'est finalement la lutte, sans résolution prévisible, entre l'amour et la mort qui entretient une insatisfaction sans fin" (2). Ahora sí que tenemos a la misma vida en lucha consigo misma. Lo decíamos introduciendo el sentimiento de culpabilidad en Freud según Ricoeur, y ahora lo hemos probado después de una larga disertación. La vida, al hacerse, se encuentra con su contrario, y aquí surge una gran problemática uno de cuyos extremos lo constituye el sentimiento de culpabilidad. En estos supuestos todo resulta terriblemente paradójico. La vida del *eros*, para poderse comunicar y continuarse en otras vidas, o para que le sea posible mantener su ser de la única manera posible, juntándose a los otros, tiene que salir de su letargo. La pulsión de muerte tampoco puede llegar a su deseo de regreso a lo inorgánico más que metiéndose con la misma vida. "Eros veut l'union, mais doit troubler la paix de l'inertie; la pulsion de mort veut le retour à l'inorganique, mais doit détruire le vivant" (3). Y ya con esta paradoja se explicaría perfectamente la función del sentimiento de culpabilidad en su aspecto cultural.

(1) F. 316

(2) F. 316

(3) F. 316

La cultura se puede servir de esta dialéctica paradójica, y amenazar-nos con la muerte, o darnos el que nos matemos a nosotros mismos, mientras no decidimos respetar la norma de no agresividad contra los otros. Por el sentimiento de culpabilidad se dirige la destrucción contra el propio individuo, y al que quiere vivir y no entiende la verdadera manera, la cultura le demuestra en acción, a través de un sentimiento terriblemente mortificante, que así no vive, así se mata como le está sucediendo. Por ahí va Ricoeur: "C'est ce paradoxe qui se poursuit dans les étages supérieurs de la vie de culture: étrange lutte en vérité, puisque tour à tour la culture nous tue pour nous faire vivre, en usant, pour elle-même et contre nous, du sentiment de culpabilité, et que d'autre par il nous faut desserrer l'étreinte pour vivre et pour jouir" (1). Esto se consigue, como dice Ricoeur en otro lugar, de la siguiente manera: "En mortifiant l'individu, la culture met la mort au service de l'amour et renverse le rapport initial de la vie et de la mort" (2). Con la violencia del sentimiento de culpabilidad, interiorizada en el individuo, la cultura hace frente a las relaciones violentas entre los semejantes. Les causa a ellos la muerte que ellos producirían si no se les hiciese reaccionar por medio de la violencia interiorizada. "Voici maintenant que le culture apparaît comme la grande entreprise pour faire prévaloir la vie contre la mort: et son arme suprême est d'user de la violence extériorisée" (3). Tenemos a la vida defendiéndose ella misma. La vida no puede ser más viviendo, y acaba de demostrarnos cómo se hace frente a lo que lo impide.

Hace un momento hacíamos referencia al riesgo de la vida. En la dificultad de vivir reside, en último término, el sentimiento de cul-

(1) F. 316

(2) F. 303

(3) F. 303

pabilidad en Freud interpretado por Ricoeur. Después de su exposición individual y cultural lo vemos más claro: La vida, para seguir viviendo, hace frente con la muerte, en el sentimiento de culpabilidad, al que amenaza con destruirla, el individuo con agresividad desbordada sobre los otros.

C. d. Su nivel genético.

El juego de las pulsiones de vida y de muerte en el sentimiento de culpabilidad se nota también, y de modo definitivo, en su aspecto genético del que habla Ricoeur siguiendo a Freud.

Después de tratar los dos aspectos anteriores y ver el sentido económico de la libido y la agresividad, nos queda decir algo sobre el aspecto genético. Según Ricoeur solamente tratados los dos anteriores, puede exponerse y comprenderse el genético. "Ainsi l'interprétation économique et, si l'on peut dire, structurale du sentiment de culpabilité ne peut s'édifier que dans une perspective; or, c'est seulement dans le cadre de cette interprétation structurale que peuvent être mises en place et comprises les diverses interprétations génétiques partielles élaborées à différentes époques par Freud, concernant le meurtre du père primitif et l'institution du remords" (1). En todo este ámbito se estudia el sentimiento de culpabilidad desde el punto de vista genético.

Aquí veremos cómo las dos pulsiones de vida y muerte están en la base de la ambivalencia edípica, pues así se explica el sentimiento de culpabilidad genéticamente. En efecto, estas son las palabras de Freud: "No podemos eludir la suposición de que el sentimiento de culpabilidad de la especie humana procede del complejo de Edipo y fue

(1) C. 130

adquirido al ser asesinado el padre por la coalición de los hermanos. En esa oportunidad la agresión no fue suprimida, sino ejecutada: la misma agresión que al ser coartada debe originar en el niño el sentimiento de culpabilidad" (1). Es el origen, el principio y la raíz de la culpabilidad. El sentimiento de culpabilidad radica, genéticamente, en el Edipo, en la llamada por Ricoeur" la question de confiance posée par la psychanalyse à son public" (2).

En este edipo, origen genético del sentimiento de culpabilidad, se da la propia ambivalencia promovida por la relación con el padre. Por el padre el niño del Edipo siente amor y odio. Ahora bien se integra en otra más amplia de la que estamos hablando, la de la vida y la muerte: "On peut en dire autant de l'interprétation œdipienne, à l'échelle de l'individu ou de l'espèce; le jeu d'ambivalence propre à la situation œdipienne -amour et haine à l'égard de l'instance parentale- fait lui aussi partie du jeu plus vaste de l'ambivalence des pulsions de vie et de mort" (3). En la consideración genética, pues, también el sentimiento de culpabilidad está enlazado al trágico binomio de la vida y de la muerte. El hombre culpable, como venimos afirmando en toda la tesis, por la falibilidad nos da a conocer el hueco de su desproporción y de su categoría de intermedio; y en la culpabilidad, sintiéndose culpable nos revela el presupuesto ontológico de vida y muerte por donde la posibilidad se hace realidad. El hombre del sentimiento de culpabilidad demuestra de hecho su categoría de intermedio, encontrándose en la situación ineludible de experimentar en sí mismo la vida y la muerte. La desproporción llega hasta la estructura más profunda del ser, donde se es pudiendo dejar de ser en cual-

(1) FREUD (20) 53

(2) C. 460

(3) F. 302

quier momento como corresponde a un ser finito metido en el gran horizonte de la infinitud. En el sentimiento de culpabilidad se evidencia cómo, de hecho, el hombre es falible y no puede dejar de serlo mientras exista como tal.

En la relación padre-hijo a que nos referimos en el Edipo, Ricoeur habla de "le meutre du père primitif et l'institution du remords" (1). Al tratar esta cuestión Freud intenta desligar el sentimiento de culpabilidad de una serie de adherencias y concomitancias ajenas. Concretamente se interroga sobre la diferencia entre sentimiento de culpabilidad y remordimiento. "Pero si el humano sentimiento de culpabilidad, dice Freud, se remonta al asesinato del protopadre, ¿acaso no se trataba también de un caso de "remordimiento", aunque entonces no puede haberse dado la condición previa de la conciencia moral y del sentimiento de culpabilidad anteriores al hecho?. ¿De dónde proviene en esa situación el remordimiento?. Este caso seguramente ha de aclararnos el enigma del sentimiento de culpabilidad, poniendo fin a nuestras dificultades" (2). La respuesta a esta cuestión tiene gran importancia para dibujar el definitivo rostro genético del sentimiento de culpa. También nos dirá cómo la ambivalencia de amor y odio queda reducida o radicada en la gran ambivalencia de vida y muerte, base de nuestra gran argumentación.

Con el optimismo de argumentar bien, en el siguiente texto, Freud sitúa la posición del sentimiento de culpabilidad, su diferencia con el remordimiento y así prepara el camino a la afirmación de que la ambivalencia subyacente en esta situación conflictiva se debe a la lucha

(1) F. 302

(2) FREUD (20) 54

en Erós y Thanatos. He aquí el texto: "Este remordimiento fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiendo el super-yo por identificación con el padre, dotándolo del poderío de este, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir, y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen. Y como la tendencia agresiva contra el padre volvió a agitarse en cada generación sucesiva, también se mantuvo el sentimiento de culpabilidad, fortaleciéndose de nuevo con cada una de las agresiones contenidas y transferidas al super-yo" (1).

En estas palabras de Freud se acota el terreno del remordimiento, situándolo en su lugar. El remordimiento viene de la primitiva ambivalencia de amor y odio de los hijos con respecto al padre. El odio se llenó con el asesinato de la persona odiada, el padre. El amor, en cambio, produjo el remordimiento. Luego el remordimiento es el fruto del amor al padre. Aparece en el hijo, como consecuencia del amor que le tenía, después de haberle dado muerte. Porque le quería, siente el haberle matado.

El sentimiento de culpabilidad radica en la tendencia agresiva. Los hijos posteriores seguirán con el sentimiento por continuar con la agresividad contra el padre. Las nuevas agresiones siguen atizando la culpabilidad.

Y este sentimiento de culpabilidad, si tiene "carácter fatalmente inevitable" (2), se debe a ser expresión de un conflicto eterno al que

(1) FREUD (20) 54

(2) FREUD (20) 54



nos estamos refiriendo, al de la vida y la muerte. "Nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte" (1). Con lo cual vemos engarzado el sentimiento de culpabilidad con la misma constitución del ente en su vida y su muerte.

Como dice Freud hablando del sentimiento de culpabilidad, "no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho" (2). A este respecto Ricoeur nos dice: "On se rappelle en quels termes la psychanalyse freudienne pose le problème: au plan du fantasme, il y a une mort du père, mais c'est un meurtre; ce meurtre est l'oeuvre du désir tout puissant qui se rêve immortel" (3). El papel decisivo del deseo en la culpabilidad y en el Edipo nos lo acaba de decir el autor. Lo repite en otro lugar: "Le point critique de l'Oedipe est à chercher dans la constitution initiale du désir, à savoir sa mégalomanie, le toute puissance infantile" (4).

Sobre estos fundamentos nace el deseo de asesinato. El padre se impondrá con todos sus privilegios, y como el único ostentador de poder. El niño, en consecuencia, se sentirá castrado, reducido a la inutilidad. Por tanto es necesario acabar con el padre para que sea posible la vida del hijo. "C'est d'elle que procède le fantasme d'un père qui détient droit des privilèges dont le fils devrait s'emparer pour pouvoir être lui-même. Ce fantasme d'un être qui détient la puissance et qui la refuse pour en priver son fils, est, comme on sait,

(1) FREUD (20) 54

(2) FREUD (20) 54

(3) C. 480

(4) C. 460

la base du complexe de castration, sur lequel s'articule le désir de meurtre" (1). El deseo y la megalomanía le han llevado al niño al deseo de muerte violenta del padre.

De la misma megalomanía se derivan otras consecuencias y, entre ellas, la culpabilidad: "Il n'est pas moins important de savoir que c'est de la même megalomanie que précèdent la glorification du père tué, la recherche de conciliation et de propitiation avec l'image intériorisée, et finalement l'instauration de la culpabilité" (2). La culpabilidad, que, según Ricoeur, nos introduce en capas extraordinariamente profundas, pertenece por ello al círculo íntimo de lo religioso y pertenece también o tiene implicaciones éticas. "Qu'est-ce qui est proprement religieux dans cette institution, pregunta Ricoeur, dont nous n'avons considéré que les aspects susceptibles d'être intériorisés sous forme d'instance intrapsychique? Essentiellement le sentiment de culpabilité, hérité du complexe d'Oedipe" (3). Con estas palabras queda probado el sentimiento religioso que Ricoeur da a la culpabilidad, y en otros dos lugares hace referenc a "au plan éthique de la culpabilité" (4). La culpabilidad pertenece a las esferas más ónticas del ser del hombre.

En el aspecto genético del sentimiento de culpabilidad hemos recalcado, entre otras cosas, el juego ambivalente de la vida y de la muerte en que se inserta, "le meurtre du père primitif" (5), y ahora nos queda hablar de "l'institution du remords" (6) considerado por Ricoeur en estrecha relación con el asesinato del padre primitivo y, por supuesto, con el Edipo.

(1) C. 460

(2) C. 460

(3) F. 237

(4) C. 173 y 240

(5) F. 302

(6) F. 302

Al remordimiento nos hemos referido en el aspecto genético del sentimiento de culpabilidad en Freud al diferenciarlo de este sentimiento. Al remordimiento se refiere Ricoeur en relación, como es natural, del asesinato del padre primitivo, tema completamente freudiano. El remordimiento se tiene porque existe una falta. Según la concepción ricoeuriana de la falta, ésta es objeto de remordimiento. Sorprendido el hombre en falta o creyéndose en ella, viene el remordimiento. En una especulación más amplia que el sentimiento de culpabilidad, en el ricoeuriano problema de lo voluntario y lo involuntario, nos hace Ricoeur esa afirmación: "La faute est faute, c'est-à-dire fruit de liberté, objet de remords" (1). La falta produce remordimiento y viene de la libertad. Y la culpabilidad, porque el hombre es verdaderamente culpable, no se explica sin la libertad: "L'homme n'est pas à moitié libre et à moitié coupable; il est totalement coupable, au coeur même d'une liberté totale comme pouvoir de décider, de mouvoir et de consentir" (2). Con la libertad total las realizaciones del hombre, si caen en falta, son culpables.

Como dice Ricoeur la "cohabitation paradoxale de la liberté et de la faute pose les plus difficiles problèmes" (3). Pero para nuestro cometido ya tenemos relacionados los tres conceptos sobre los que estamos hablando, falta, libertad y remordimiento. Un cuarto, la culpabilidad también se les une.

La relación entre remordimiento y libertad la expone, igualmente, el autor en otro lugar: "L'expérience du remords, qui est l'expérience du rapport de la liberté à l'obligation" (4). Y también cuando dice: "C'est par le remords qu'il se recueille au centre de sa liberté" (5).

(1) VI. 29

(2) VI. 29

(3) VI. 29

(4) C. 424

(5) VI. 31

En la experiencia del remordimiento, experiencia de la relación de la libertad a la obligación, hay "une expérience double" (1). El hombre se siente enfrentado con un deber y con el poder correspondiente para realizarlo: "Je me reconnais un devoir, donc un pouvoir correspondant à ce devoir" (2). Después constata el apartamiento del deber en la experiencia de la transgresión: "J'avoue avoir agi contre la loi qui continue de m'apparaître obligatoire" (3).

En todo el proceso del remordimiento, la libertad juega un papel importante. "La liberté est le pouvoir d'agir selon la représentation d'une loi et de passer outre à l'obligation. Voici ce que j'ai fait" (4). Habiendo debido y podido y sin realizarlo, asoma el remordimiento: "Le remord en particulier repose sur la douloureuse certitude que j'aurais pu être autre; un reproche monte du pouvoir inemployé qui eût pu être voué à la valeur trahie; il cerne l'acte qui a gâché la liberté et, plus loin que l'acte, appelle à l'expiation le moi dont cet acte est le porte-parole dans le monde" (5). En el remordimiento cae en el culpable el convencimiento de que podría haber sido otro. En presencia del valor y con el poder de realizarlo, el hombre ha preferido otra salida. Expone lo mismo en otro de sus libros: "C'est dans le souvenir et en particulier dans la rétrospection du remords que soudain lui apparaît, à la fois au sein et au delà de son acte, un moi qui pouvait et devait être autre" (6). Realmente el hombre, por el remordimiento, se convence de que debería haber sido otro. En

(1) C. 424

(2) C. 424

(3) C. 424

(4) C. 424

(5) VI. 178

(6) VI. 30

vez de realizar el valor en la actuación, se ha dedicado a complacerse a sí mismo: "Le sentiment du remord m'assure que c'est la complaisance du moi à lui-même, la préférence de soi qui fait la résistance de la 'nature'" (1). Se ha fraguado "la constitution d'un moi qui se préfère" (2). Y, en consecuencia, por esta serie de rupturas y desviaciones, el hombre, según decíamos antes, "a gâché la liberté" (3). Como dice Ricoeur: "C'est moi qui me rend esclave; je me donne la faute qui m'ôte l'empire sur moi"(4). El remordimiento es uno de los lugares donde se percibe el drama de la libertad del hombre.

Toda la visión genética del sentimiento de culpabilidad que acabamos de dar en este apartado recibe mayor luz si terminamos su estudio con "l'explication structurale économique" (5). Al mismo tiempo afianzaremos el horizonte pulsional de muerte y vida a que obedece el sentimiento de culpabilidad.

Ya decíamos antes que en Freud "este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte" (6). El conflicto de la lucha entre la vida, eros y la muerte, thanatos, no se da, según Freud, en el sólo sentimiento de culpabilidad a nivel cultural. En la familia se vive el conflicto. No cabe duda que Freud, cuando habla del conflicto de vida y muerte vivido en familia, se refiere al que nosotros llamábamos antes individual, tomando el hombre de Ricoeur. Evidentemente el sentimiento de culpabilidad individual se refleja en la relación triangular del complejo de Edipo, y el complejo

(1) N. 128

(2) N. 128

(3) VI. 178

(4) VI. 29

(5) C. 130

(6) FREUD (20) 54

de Edipo es el complejo estructurante de la familia. El niño se siente culpable por sus agresividades contra el padre, del orden que sean.

Adopta el conflicto eros-thanatos, dos formas, una de las cuales es la familiar, llamada hasta ahora individual. Dice Freud con respecto a la existencia de este conflicto en la familia: "Este conflicto (se refiere al "conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha, entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte") se exagera en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad; mientras esta comunidad sólo adopte la forma de familia, aquel se manifestará en el complejo de Edipo, instituyendo la conciencia y engendrando el primer sentimiento de culpabilidad" (1). El conflicto de la ambivalencia de la vida y de la muerte "se exagera" cuando el hombre vive en comunidad, pero en la familia este mismo conflicto se da. Tiene su manifestación en el Edipo. Es el origen de la conciencia y da lugar al sentimiento de culpabilidad. Según decíamos, el sentimiento de culpabilidad individual, llamado ahora familiar por contraposición con el cultural, radica en la eterna batalla del eros contra thanatos. "Aquel, dice Freud, se manifestará ...engendrando el primer sentimiento de culpabilidad" (2).

Al vivir el hombre con una comunidad mayor, el conflicto de la vida y la muerte se hace más intenso, y la culpabilidad acomoda su dialéctica al nuevo mundo y a las nuevas condiciones ambientales. "Cuando se intenta ampliar dicha comunidad, el mismo conflicto persiste en formas que dependen del pasado, reforzándose y exaltando aún más el sentimiento de culpabilidad" (3). La cultura persigue el ideal de unir

(1) FREUD (20) 54. El paréntesis en el encomillado está tomado de Freud en la línea anterior a la presente cita. Por tanto, su colocación es nuestra.

(2) FREUD (20) 54.

(3) FREUD (20) 54.

a todos los hombres. Y se sirve del sentimiento de culpabilidad para cumplir su propósito. "Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad" (1). A esta función de la culpabilidad con respecto a la agresividad del individuo contra la cultura ya nos hemos referido repetidas veces.

La existencia del conflicto de la vida y de la muerte en la culpabilidad individual o la familiar y su lógica continuación en la cultural la tenemos en la siguiente frase de Freud: "El proceso que comenzó en relación con el padre, concluye en relación con la masa" (2). El padre, a no dudarlo, se refiere al conflicto vivido en "la forma de familia" (3), y al sentimiento de culpabilidad concomitante. Con la masa está indicando Freud el fenómeno de la cultura. Con el padre se empieza un proceso, el mismo proceso que se concluye con la cultura. En este proceso de siempre existió la ambivalencia: "A consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querella entre la tendencia de amor y la de muerte" (4).

Dado todo lo dicho anteriormente, Freud recuerda el implacable destino que pesa sobre el hombre de soportar el sentimiento de culpabilidad para todos los que vivimos en la cultura de la humanidad: "Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad, entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querella entre la tendencia de amor y la de muerte, la

- (1) FREUD (20) 54
- (2) FREUD (20) 54
- (3) FREUD (20) 54
- (4) FREUD (20) 54

cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo. Aquí acude a nuestra mente la conmovedora imprecación que el gran poeta dirige contra las "potencias celestes:

A la vida nos echáis,  
dejando que el pobre incurra en culpa;  
luego lo dejáis sufrir,  
pues toda culpa se ha de expiar (1)" (1).

### 3. D. Epigénesis del sentimiento de culpabilidad.

Habíamos hablado de la culpabilidad, tercer símbolo del sentimiento de culpabilidad, y uno de los tres momentos de la falta, siguiendo en este método la "orientación ricoeuriana" (2). Estamos estudiando un tema en un autor concreto, y nos sentimos discípulos de Don Miguel de Unamuno para quien era de corrección filosófica acomodarse todo lo posible al objeto de estudio. Lo hemos hecho hasta en el método, porque entendemos que, en la forma de caminar, ya se obtiene una determinada versión de la realidad.

Por ello estudiando en Ricoeur el sentimiento de culpabilidad a través de los tres símbolos primordiales que él pone, y después de constatar la estrecha unión del símbolo culpabilidad con el del pecado y con el de la mancha, hemos encontrado su afirmación de que su método, el de la epigénesis del sentimiento de culpabilidad, el de ver este sentimiento en su dialéctica ascendente, es distinto del seguido por Freud. Nos hemos entretenido largamente en la exposición freudiana del sentimiento de culpabilidad y la interpretación de Ricoeur sobre ella, pues el psicoanálisis junto con el existencialismo y la fenomenología forma una de las líneas de mayor influencia en Ricoeur. Por otra parte,

(1) FREUD (20) 54-55

(2) Cf. Este trabajo n.º 338-361



aunque Ricoeur, en este tema, no intente completar a Freud "il ne s'agit pas de compléter Freud" (1), él acepta que no se puede profundizar en sentimiento de culpabilidad sin la ayuda de dos métodos, "l'une, plus proche de la psychanalyse, qui montre les conditions de la réinterprétation du fantasme en symbole, l'autre plus proche de l'exégèse textuelle" (2). Consiguientemente, la buena comprensión del sentimiento de culpabilidad debe pasar por la manera de comprenderlo Freud, verlo en la interpretación de Ricoeur y acabarlo en la exégesis textual de este último. Y todo ello para seguir el pensamiento de Ricoeur.

Con estas premisas podemos seguir adentrándonos en nuestra investigación. Hemos visto al hombre enredado en el mal. Se han escuchado sus voces desgarradas gritando en la experiencia del mal por medio del simbolismo de "la souillure" y del pecado. Acabábamos de decir que la experiencia del mal también la confiesa el hombre reconociéndose culpable, en el simbolismo de la culpabilidad unido en circularidad a los otros dos anteriores. Esta manera de desentrañar el sentimiento de culpabilidad Ricoeur la denomina "épigénèse du "sentiment de culpabilité" (3). Freud no procede así: "Or Freud n'a pas attaché le moindre intérêt à ce qu'on pourrait appeler une épigénèse du "sentiment de culpabilité", qui serait guidée par une symbolique de plus en plus fine. Le sentiment de culpabilité ne paraît plus avoir d'histoire au-delà du complexe d'Oedipe et de sa démolition. Il reste une procédure préventive à l'égard d'un châtement anticipé. Dans la littérature freudienne, le sentiment de culpabilité est pris régulièrement en ce sens archaïque" (4). Así hemos procedido en la exposición freudiana de la culpabilidad.

(1) C. 342

(2) C. 344

(3) F. 524 y Cf. C. 342

(4) F. 524

En Freud el sentimiento de culpabilidad sale de las fantasías o fantasmas de la escena primitiva reflejados en la angustia del super-yo. "Un fantasma de scène primitive" (1), dice Ricoeur; "des fantasmes de scène primitive qui ressortissent à l'angoisse du surmoi" (2), precisa en otro lugar.

Pero Ricoeur quiere estudiar en el sentimiento de culpabilidad su aspecto de sentimiento de mal "une fois démystifiée l'accusation". Decide llamar a esto "épigénèse": "Que signifie la sentiment du mal, une fois démystifiée l'accusation? Cette première question concerne ce qu'il on pourrait appeler l'épigénèse du sentiment de culpabilité" (3). La epigénesis de este sentimiento no puede estudiarse ni con la psicología ni con el psicoanálisis: "Elle ne peut être traitée avec les ressources d'une psychologie. Il serait puéril de croire qu'on puisse ajouter à la psychologie, ou à la psychanalyse du Surmoi; il ne se agit pas de compléter Freud" (4). Repite lo mismo en "De l'interprétation . . . , ": "Or l'épigénèse de la culpabilité ne peut être établie directement par le moyen d'une psychologie du surmoi" (5). La búsqueda del sentimiento de culpabilidad por Ricoeur no se puede decir que completa a Freud, por cuanto la visión de Freud es psicológica o psicoanalítica y la epigénesis de este sentimiento, buscada por Ricoeur, no puede establecerse por medio de la psicología o el psicoanálisis.

La manera de establecer la epigénesis del sentimiento de culpabilidad consiste en una exégesis de los contenidos de la literatura penitencial:

- (1) C. 343
- (2) F. 525
- (3) C. 342
- (4) C. 342
- (5) F. 524

"Elle ne peut être que déchiffrée par le moyen indirect d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle" (1). En "Le conflit des interprétations . . . , " afirma lo mismo: "Cette épigénèse du sentiment de culpabilité me peut être atteinte que par le moyen indirect d'une exégèse, au sens diltheyen du mot, d'une exégèse des textes de la littérature pénitentielle" (2). El método de Ricoeur para descubrir el sentimiento de culpabilidad en su epigénesis es ir a los escritos de los pueblos en los que éstos han comunicado su experiencia del mal. Forman la literatura penitencial. En los libros penitenciales los hombres de todos los pueblos han expresado "l'aveu du mal", la confesión de sus pecados. Ricoeur tiene especialmente presentes los de los griegos y hebreos. "L'angoisse remonte plutôt des vieux mythes, de la tragédie grecque et de la Bible hébraïque" (3). El sentimiento, pues, de la culpabilidad no es psicológico. Estudia Ricoeur la culpabilidad de las expresiones penitenciales de los pueblos: "Ma première proposition sera pour prendre ce terme non dans son usage psychologique, psychatrique ou psychanalytique, mais dans les textes où sa signification s'est constituée et fixée. Des textes sont ceux de la littérature pénitentielle dans lesquels les communautés de croyants ont exprimé l'aveu du mal; le langage de ces textes est un langage spécifique qui peut être appelé très généralement "confession des péchés", sans qu'il soit attaché à cette expression une connotation confessionnelle particulière, ni même une signification spécifiquement juive ou chrétienne" (4). Repasando estos textos podemos encontrar las experiencias del mal en sus diversos grados, en los tres momentos de la falta.

(1) F. 524

(2) C. 342

(3) V. 328

(4) C. 416

Resume Ricoeur, en un largo texto pero altamente interesante, las distintas capas de la experiencia que se expresan en la confesión de los pecados entendida como acabamos de ver. Hay en estas palabras de Ricoeur una conexión perfecta entre los tres símbolos de la culpabilidad. Empieza de más extenso a menos. Los tres grandes símbolos son la manifestación de las capas de la experiencia exteriorizada en la confesión de los pecados, forma específica de la literatura penitencial. A continuación damos el referido texto: "Le confession des péchés, découvre plusieurs couches de l'expérience; la "culpabilité", au sens précis de sentiment de l'indignité de noyau personnel est seulement la pointe avancée d'une expérience radicalmente individualisée et intériorisée; ce sentiment de culpabilité renvoie à une expérience plus fondamentale, celle du "péché", qui englobe tous les hommes et désigne la situation réelle de l'homme devant Dieu, que l'homme le sache ou l'ignore. C'est de ce péché que le mythe de la chute raconte l'entrée dans le monde; c'est lui que la spéculation sur le péché originel tente d'eriger en doctrine. Mais à son tour le péché est la correction et même la révolution d'une conception plus archaïque de la faute, celle de la "souillure" conçue à la façon d'une tâche qui infecte du dehors. Culpabilité, péché, souillure constituent ainsi une diversité primitive dans l'expérience: le sentiment n'est donc pas seulement aveugle en tant qu'émotionnel, il est équivoque, lourd de significations multiples; c'est pourquoi il requiert une seconde fois le langage, afin d'élucider les crises souterraines de la conscience de faute" (1).

En este texto se nos da en síntesis la manera ricoeuriana de estudiar el sentimiento de culpabilidad en su epigénesis. Los tres grandes

(1) M. 15

símbolos son el elemento de expresión de la gran experiencia del mal, vivida como "souillure", pecado y culpabilidad. La conciencia de falta se deja ver por medio de estos símbolos. Por ellos se describe el sentimiento de culpabilidad.

Con los tres símbolos se adquieren los pormenores de una historia ejemplar del hombre delante de su conciencia, ante el gran problema de la culpabilidad. "C'est là que se constitue une histoire exemplaire de la "conscience" (Gewissen)" (1). Lo dice también en otro lugar: "C'est là qu'une histoire exemplaire de la culpabilité se constitue" (2). El paso de aquí a la adquisición de la culpabilidad por el hombre está sólo en la comprensión de él mismo, culpable, a la luz de estas figuras de la historia penitencial. Apesadumbrado y cogido por sentimientos de este tipo, pasará a saberse culpable en la recapitulación y vivencia de las figuras de la culpabilidad. "L'homme accède à la culpabilité adulte lorsqu'il se comprend lui-même selon les figures de cette histoire exemplaire" (3). Precisa, en otro lugar, que de este modo se alcanza, por parte del hombre, la culpabilidad normal, adulta, ética: "L'homme accède à la culpabilité adulte, normale, éthique, lorsqu'il se comprend lui-même selon les figures de cette histoire exemplaire" (4). Por la exégesis de los textos de la literatura penitencial llega Ricoeur a situar al hombre ante la comprensión de una de sus experiencias más acuciantes, la de la culpabilidad.

La epigénesis, basándose fundamentalmente en la literatura penitencial, nos da una representación, o una serie de representaciones sobre el

(1) F. 524

(2) C. 342

(3) C. 342

(4) F. 524

hombre culpable. Se obtienen estas indirectamente. Lo que ahora se representa el hombre sobre el particular es una envoltura simbólica de lo imaginario, o un poema sobre el origen tomado del fantasma de la escena primitiva. "Une épigénèse du sentiment de culpabilité ne peut donc être obtenue directement; elle doit passer par une épigénèse de la représentation, qui serait une conversion de l'imaginaire en symbolique ou, dans un autre langage, du fantasme vestigial d'une scène primitive en un poème de l'origine" (1). En Freud hablábamos del asesinato del padre primitivo. Su vivencia en el complejo de Edipo da lugar al sentimiento de culpabilidad. Todo esto se realiza en un plano imaginario y fantasmático. Si lo ponemos en representación, dándole un sentido, en una forma simbólica, pasamos de una "répétition infantile et quasi névrotique" (2) a "une investigation des significations fondamentales de la destinée humaine" (3). En este caso: "Le crime primordial, dans lequel Freud voit la scène primitive du complexe d'Oedipe collectif, peut devenir une représentation fondatrice, si elle est traversée par une authentique création de sens" (4). Del orden de lo imaginario se llega a la instauración del sentido para que el hombre se comprenda. Estamos en terrenos de la inteligibilidad antropológica.

Del fantasma hemos pasado a la función simbólica. Tenemos en la mano un instrumento de exploración de los orígenes. "Cette création culturelle sur la base d'un fantasme contitue ce que j'appelle la

- (1) C. 343
- (2) C. 343
- (3) C. 343
- (4) C. 343

fonction symbolique. J'y vois la reprise d'un fantasme de scène primitive, converti en instrument de découverte et en exploration des origines" (1). Por medio de las representaciones sacadas del orden fantasmático el hombre cumple con su misión de instaurar en torno a sí un mundo humanitario, comprensible, con sentido. "Grâce à ces représentations "détectrices", l'homme dit l'instauration de son humanité" (2), dice Ricoeur.

Las narraciones de la falta y la culpabilidad de las literaturas penitenciales y otras muchas relacionadas con estas tienen, en opinión de Ricoeur, un parecido grande con lo que llama Otto Rank "l'onirisme collectif" (3). Recibe este nombre al narrar un acontecimiento, algo que es sin ser antes: "Elle dit un avènement, une venue à l'être" (4). "Est geschichtlich" (5). Sin embargo el acontecimiento carece de datación cronológica. No es "historisch, parce qu'elle n'a aucune signification chronologique" (6). En términos de Husserl "les fantasmes explorés par Freud constituent la hylétique de cette imagination mythico-poétique" (7).

El paso de lo fantasmático al símbolo es una necesidad por la misma significación del fantasma: "Il parle d'origine perdue, d'objets archaïques perdus, de manque inscrit dans le désir" (8). El hombre, ante el vacío, se pregunta y trata de dar una interpretación.

Ya decíamos antes que la exposición ricoeuriana del sentimiento de culpabilidad no va a completar la de Freud. Ricoeur no sigue el

- (1) C. 343
- (2) C. 343
- (3) C. 343
- (4) C. 343
- (5) C. 343
- (6) C. 343
- (7) C. 343
- (8) C. 343

método psicológico ni el psicoanalítico. Ahora bien, para conseguir la epigénesis del sentimiento de culpabilidad, ve procedente Ricoeur que su forma simbólica de estudiarlo se base en lo imaginario y en lo fantasmático. En este sentido él usa los dos métodos. "Il me semble donc qu'on doit faire converger deux méthodes: l'une, plus proche de la psychanalyse, qui montre les conditions de la réinterprétation du fantasme en symbole, l'autre plus proche de l'exégèse textuelle, qui montre cette promotion de sens à l'oeuvre dans les grands textes mythiques" (1). De las dos maneras, con los dos métodos, es necesario proceder con el fin de obtener una idea acomodada del sentimiento de culpa. (2).

Uno sin el otro no funciona para la realización a llevar a cabo. Las fantasmas y fantasmas no las podemos reconocer si no es en algún monumento cultural representativo. "Prises séparément, ces deux méthodes sont impuissantes: car le mouvement du fantasme au symbole ne peut être reconnu que par la médiation des documents de culture, plus précisément des textes qui sont l'objet direct de l'herméneutique, selon l'instruction de Dilthey" (3). Ricoeur, con un criterio semejante, muestra su desacuerdo con la actitud de Freud en su libro "Moisés y la religión monoteísta" (4). En él Freud se contenta con emplear

(1) C. 344.

(2) Da lo mismo decir sentimiento de culpabilidad que de culpa. La misma evidencia lo prueba. Ricoeur lo usa indistintamente. En el célebre enunciado de los simbolismos ricoeurianos usa generalmente "souillure, péché, culpabilité", M. 99. Pero también habla de "une symbolique de la souillure, du péché ou de la culpa" C. 22. Da, pues, un término por otro.

(3) C. 344

(4) Cf. FREUD, (20) 181-285.



sólamente el primer método. "Il a prétendu faire l'économie de l'exégèse biblique, c'est-à-dire des textes dans lesquels l'homme biblique a formé sa foi, et procéder directement à la genèse psychologique des représentations religieuses, en se contestant de quelques analogies fournies par la clinique" (1). Pero le faltó hacer una exégesis de los textos bíblicos, como propone el método Ricoeuriano, y su profundización en el problema quedó marcadamente reducido.

Con esta crítica Ricoeur nos alecciona sobre la ineficacia del método imaginativo o fantasmático para descubrir el sentimiento de culpabilidad. Tampoco sirve la sola interpretación exegética de textos. La pura interpretación textual queda en el exterior de la problemática afectiva de la culpabilidad. "En retour, une exégèse textuelle reste en l'air, sans signification pour nous, tant que les "figuratifs" qu'elle commente ne sont pas insérés dans le dynamisme affectif et représentatif" (2). Tampoco vale el sentimiento de culpabilidad que nos transmite la mera exégesis textual.

Los dos métodos son necesarios. Las imaginaciones y las fantasías se prolongan en realizaciones culturales, y no quedan reducidas a simples mecanismos represivos o neuróticos. "La tâche ici est de montrer comment les productions culturelles, d'une part prolongent des objets archaïques perdus, d'autre par transgressent la fonction de simple retour du refoulé" (3). Lo arcaico de la conciencia se desentierra con la significación, y el símbolo da una nueva vida a las fantasías: "La prophétie de la conscience n'est pas extérieure à son archéologie. Le symbole est un fantasme désavoué et surmonté, mais

(1) C. 344

(2) C. 344

(3) C. 344

non point aboli. C'est toujours sur quelque trace de mythe archaïque que son grefées les significations symboliques appropriées à l'interprétation réflexive" (1). A través de los dos procedimientos se llega a dilucidar la culpabilidad.

"Il ressort de cette exégèse indirecte, irréductible à toute introspection directe, que la culpabilité progresse en franchissant deux seuils" (2). A esto llegamos en la investigación del sentimiento de culpabilidad según Ricoeur. La culpabilidad aparece en una doble modulación, tiene dos umbrales "Le premier est celui de l'injustice" (3). De esta manera hace explicable o da un sentido el hombre "à la crainte de vengeance, à la peur d'être puni" (4). La constatación experimental es temor de venganza y miedo de ser castigado. El hombre piensa sobre ello y lo encuentra un sentido. El temor y el miedo se explican porque la conciencia del hombre le acusa de su injusticia. En la representación está proporcionado el temer el castigo por haber cometido la injusticia..

Los textos explicativos de esta experiencia se toman de Platón y de los profetas judíos. La injusticia se toma "au sens de l'αδίκη plotinicienne -et de la "justice" des prophètes juifs" (5). En "De l'interprétation ... " dice "au sens des prophètes juifs et aussi de Platon" (6). En este sentir la culpabilidad por la injusticia hay una serie de matices que tienen que ver todos ellos con la gran experiencia de la culpa. En esta constelación psicológica del sentimiento de

(1) C. 344

(2) C. 345

(3) C. 345

(4) C. 345 y F. 524

(5) C. 345

(6) F. 524

culpabilidad por la injusticia entran los siguientes componentes según "Le conflit ...": "La crainte d'être injuste, le remords d'avoir été injuste, ne sont déjà plus crainte tabou, remords tabou; la lésion du lien interpersonnel, le tort fait à la personne d'autrui important plus que le sentiment d'une menace de castration" (1). Hemos dado los componentes y el sentido dado por Ricoeur a cada uno de ellos. En el libro "De l'interprétation ..." da el mismo alcance a la culpabilidad de la injusticia con un ligero matiz kantiano. Dice así: "La crainte d'être injuste, le remords d'avoir été injuste ne sont déjà plus crainte tabou; la lésion du lien interpersonnel, le tort fait à la personne d'autrui, traité comme moyen et non comme fin, important plus que le sentiment d'une menace de castration" (2). Estas son las coordenadas por donde fluye el primer sentimiento de culpabilidad obtenido según el método ricoeuriano de buscar su epigénesis. Los matices kantianos de la concepción de Ricoeur introducen alguna modificación a la visión de Freud. Para Ricoeur influye menos en el sentimiento de culpabilidad la amenaza freudiana de castración que la ruptura de un lazo interpersonal por el mal inflingido a otra persona instrumentalizada en un trato semejante.

En la exploración del sentimiento del mal como forma epigenética de descubrir el sentimiento de culpabilidad, hemos investigado su primer umbral, "celui de l'injustice". "Le second seuil est celui du péché du juste, du mal de propre justice" (3). Por esta representación el hombre adquiere conciencia del mal experimentado por el mismo justo. Su presunción le pierde. "Dans cette présomption, dice Ricoeur, de l'honnête homme, la conscience fine découvre le mal radical" (4). En un lugar paralelo afirma: "La conscience y découvre

(1) C. 345

(2) F. 524

(3) F. 525 y C. 345

(4) C. 345

le mal radical qui affecte toute maxime, même celle de l'honnête homme" (1). No sólo el hombre, responsable de injusticia, también el honesto que se cree sin falta, llega a experimentar el peso de la falta.

En el contexto del Edipo ha explicado más largamente Ricoeur el contenido de la culpabilidad de la propia justicia. "Oedipe lui-même entre dans une seconde culpabilité, proprement adulte, qui est la culpabilité de la propre justice" (2). Edipo carga con la culpa del presuntuoso. Maldice al causante de la peste, sin pensar que pueda ser él. "En maudissant au début de la tragédie l'homme souillé inconnu qui est la cause de la peste, il s'est maudit d'out en excluant que cet homme pût être lui-même" (3). Con su presunción Edipo prepara el camino a un largo sufrimiento. Es la consecuencia de su pecado de presunción. "Toute la suite n'est que le progrès vers la ruine de cette conscience présomptueuse qui a présumé son innocence. Aussi Oedipe doit il être brisé dans son orgueil, par la souffrance" (4). En el desenlace de la tragedia Edipo se saca los ojos. Es claro el castigo, la autopunición. También la culpabilidad. "Oedipe se crève les yeux; c'est un exemple parfait d'autopunition, de cruauté contre soi-même, le point extrême d'une conduite masochiste; c'est vrai en un sens; c'est même ainsi que le chœur le comprend, et plus tard le vieil Oedipe se repentira de cette nouvelle violence comme de son ultime culpabilité" (5). Edipo es un ejemplo de cómo llega el hombre justo a caer bajo los tentáculos del sentimiento de culpabilidad. Nadie se libra de esta experiencia. El hombre está destinado a sentirse culpable.

(1) F. 525.

(2) C. 116

(3) C. 116

(4) C. 116

(5) C. 116

413'

417<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SECCION DE FILOSOFIA.

Tesis doctoral

EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD  
EN PAUL RICOEUR.

Tomo III

Director: Prof: Dr. Luis Cencillo

Por: José María Antón Martín.

Curso 1976 - 1977

417<sup>2</sup>

3.E. La gran experiencia de la falta en el sentimiento de culpabilidad.

Con objeto de desentrañar la conciencia de falta en cuya cúspide se asienta el sentimiento de culpabilidad, hemos pasado revista a los tres momentos de la falta. Ya hablamos de "la souillure", el primer momento. También del pecado, el segundo. Y hemos dicho bastantes cosas, según aparecen en Ricoeur, del tercer momento, la culpabilidad: su relación estrecha con la falibilidad, primer capítulo de esta tesis; su fisonomía simbólica, representando el tercero de los símbolos de la experiencia del mal; la concepción que de ella, o del sentimiento de culpabilidad, tiene Freud, junto con la interpretación ricoeuriana al respecto; y, finalmente, el método propuesto por Ricoeur para investigar el sentimiento de culpabilidad en su epigénesis.

Precisamente "une épigénèse du sentiment de culpabilité" se logra por la investigación, "une exégèse des textes de littérature pénitentielle" (1). El hombre, desmenuzando y asimilando estos textos, llegará "à la culpabilité adulte, normale, éthique" (2). Ricoeur nos dice que él ha buscado en dichos textos las nociones de "souillure", pecado y culpabilidad para darle al hombre el material donde él aquilata y distingue la culpabilidad: "J'ai essayé pour ma part de procéder à ce repérage des notions de souillure", de péché, de culpabilité par le moyen d'une exégèse au sens diltheyen du mot" (3). Hemos expuesto el contenido de las dos primeras nociones, nos queda la noción de culpabilidad como símbolo manifestador del sentimiento de culpabilidad, según aparece dicho símbolo en las expresiones penitenciales de los

(1) F. 524

(2) F. 524

(3) F. 524



pueblos sentidores de la experiencia del mal.

La culpabilidad, que nunca debe olvidarse que, según Ricoeur, "est un sentiment" (1), dentro "des symboles primaires" (2), es una de las tres constelaciones, "les trois constellations de la souillure, du péché et de la culpabilité" (3). Nosotros hemos descubierto su existencia en el lenguaje de la confesión. Constituye uno "des symboles primaires de l'aveu" (4). Y, en este sentido, como bien recuerda Ricoeur, "Culpabilité n'est pas synonyme de faute" (5). Evidentemente, porque la falta abarca más que la culpabilidad. La experiencia de la falta se desmenuza por medio de los tres símbolos o de las tres constelaciones simbólicas. Como hemos dicho muchas veces, la culpabilidad es uno de los tres momentos de la falta. O, en otras palabras, la experiencia de la falta se verbaliza en tres símbolos: "La trajectoire de l'expérience de faute est ainsi jalonné par une succession d'ébauches symboliques" (6). La culpabilidad nos da "une nouvelle "mesure" de la faute" (7), distinta, se entiende, de la que nos da "la souillure" y el pecado. Aquí radica toda la importancia de lo que va a venir. La culpabilidad "est un événement décisif dans l'histoire exemplaire de la faute" (8). Por la culpabilidad como símbolo damos el último recoque a la falta y a su experiencia en el sentimiento de culpabilidad.

La culpabilidad se comprenderá si estudiamos la falta en la doble instancia que ésta pide. La falta con sus tres momentos o sus tres sím-

- (1) A. 151
- (2) C. 286
- (3) C. 286
- (4) C. 286
- (5) M. 99
- (6) C. 286
- (7) M. 103
- (8) M. 103

bolos patentiza la culpabilidad en la dialéctica que nace de tres experiencias ligadas entre sí. La unión pide el asumir la significación del símbolo anterior en el siguiente. La distinción entre ellos engendra un despegue y una ruptura con respecto a lo anterior. "La culpabilité, precisa Ricoeur, se comprend par un double mouvement à partir des deux autres "instances" de la faute: un mouvement de rupture et un mouvement de reprise" (1). La ruptura, con respecto a lo anterior, lo da el sentirse culpable. Esta forma de experimentar el mal es distinta de la experiencia en "la souillure" y en el pecado. Con estas palabras lo dice el autor: "Un mouvement de rupture qui fait émerger une instance nouvelle -l'homme coupable- et un mouvement de reprise par lequel cette expérience nouvelle se charge du symbolisme antérieur du péché et même de la souillure pour exprimer le paradoxe vers lequel pointe l'idée de faute, à savoir le concept d'un homme responsable et captif, mieux d'un homme responsable d'être captif, bref le concept de serf-arbitre" (2). En este esquema ya asoma el sentimiento de culpabilidad.

Así es: Al final de la dialéctica de la culpabilidad, o desmenuzada la experiencia de falta en sus tres momentos, queda patente un concepto, el sentimiento de culpabilidad: "Sentiment de culpabilité, c'est-à-dire" "la conscience subjective d'être coupable" (3). Se sentirá culpable porque se da cuenta de que, por su culpa, por su responsabilidad, experimenta el mal de encontrarse cautivo. Ha vendido responsablemente, dándose cuenta, su libertad, su arbitrio, y ahora es culpable de una libertad sierva, está en manos de.

(1) M. 99

(2) M. 99-100

(3) R. 3

Y decíamos que el tercer símbolo desvelador de esta magna experiencia es la culpabilidad. Como tercero de los símbolos, o como nueva instancia de la experiencia, recoge toda la significación de los anteriores. "Chaque "instance" ne se maintient-elle qu'en reprenant la charge symbolique de la précédente; nous ne serons donc pas étonnés que la souillure, symbole le plus archaïque, survive pour l'essentiel dans la troisième instance" (1). Este es el "mouvement de (é)prise" (2). Combinado con el "mouvement de rupture" (3) nos dará las dimensiones exactas de la culpabilidad o del sentimiento de culpabilidad.

En efecto, "on peut dire, en termes très généraux, que la culpabilité désigne le moment subjectif de la faute, comme le péché en est le moment ontologique" (4). El pecado, como lo dijimos en la exposición de este símbolo, indica la situación real del hombre con Dios, lo sepa o lo ignore: "le moment ontologique". "La culpabilité est la prise de conscience de cette situation réelle et, si on ose dire, le "pour soi" de cette espèce d'"en soi" (5). En términos generales se describe la culpabilidad. Ricoeur usa, prácticamente, los mismos términos para definir el sentimiento de culpabilidad. Ya probamos ampliamente, cuando el método de la tesis lo pedía, que en Ricoeur culpabilidad significa lo mismo que sentimiento de culpabilidad, y viceversa. Ahora, dando el golpe de gracia al sentimiento de culpabilidad en su descripción en el último de los símbolos, la culpabilidad, uno y otro concepto en cuanto tales se nos vuelven a mostrar con la misma significación. De este modo, la culpabilidad acaba de exponerla Ricoeur diciendo: "La culpabilité est la prise de cons-

(1) C. 287

(2) M. 99

(3) M. 99

(4) M. 100

(5) M. 100

ciencia de cette situation réelle et, si on ose dire, le "pour soi" de cette espèce d'en soi" (1). Y lo mismo dice del sentimiento de culpabilidad: "Le sentiment de culpabilité coïncidera exactement avec la conscience que le coupable prend de lui-même et ne se distinguera pas du "pour soi" de la faute" (2).

La toma de conciencia, en el caso de la culpabilidad, por estar en un contexto de diferenciación del pecado, se refiere al "pour soi" de la llamada situación real que supone el pecado. La referencia es menos amplia. En el sentimiento de culpabilidad el "pour soi" se refiere a la mayor amplitud de la falta, donde, como sabemos, Ricoeur considera tres momentos, uno de los cuales es el pecado. Pero, en los dos casos, está claro el matiz de interiorización, el sentir y vivir "pour soi" algo más objetivo, la falta, o su concreción en el pecado y, sin duda, en "la souillure".

Entonces en la culpabilidad como símbolo, o en la experiencia del sentimiento de culpabilidad, se recoge toda la significación del simbolismo de "la souillure" sometida al matiz diferenciador del "movimiento de ruptura" del tercer símbolo. El simbolismo de "la souillure" pasa al de la culpabilidad "l'expérience de l'impur" (3). En este sentido "la souillure" va en su significación más allá de algo manchado; "la souillure est plus qu'une tache; elle pointe vers une affection de la personne dans son ensemble en tant que située par rapport au Sacré" (4). Aunque los contenidos de la mancha sean de nivel arcaico, "nous a transmis la symbolique du pur et de l'impur" (5). En este simbolismo se

- (1) M. 100
- (2) M. 83
- (3) C. 287
- (4) C. 287
- (5) C. 287

adosa a la gran experiencia del sentimiento de culpabilidad todo el aspecto del mal como algo exterior al hombre, sorprendente y seductor: "Au centre de cette symbolisme se tient le schème de "l'extériorité", de l'investissement par le mal, qui est peut-être le fond inscrutable du "mystère d'iniquité". Le mal n'est mal qu'autant que je le pose, mais au coeur même de la position du mal par la liberté se révèle un pouvoir de séduction par le "mal déjà là", que l'antique souillure avait toujours déjà dit sur le mode symbolique" (1).

En estas significaciones de la mancha ya se transparenta el significado de la culpabilidad. Con que el hombre se sienta impuro, ya le hace cargarse con el peso de la falta, prescindiendo que sea él o no el autor del mal. "C'est parce que l'homme est rituellement impur qu'il est "chargé" de la faute; il n'a pas besoin d'être l'auteur du mal pour se sentir chargé de son poids et du poids de ses conséquences" (2). La impureza de la mancha despierta en el hombre un temor que resulta ser "une anticipation et une prévention de la punition" (3). Es completamente semejante a un castigo que pesa sobre el hombre impuro. En el momento de la mancha, entonces ya pasa algo de lo que sucede en la culpabilidad. "L'essentiel de la culpabilité est déjà contenu dans cette conscience d'être "chargé", chargé d'un "poids" (4). El hombre de la impureza soporta un peso como lo hace el hombre culpable.

(1) C. 287

(2) M. 100

(3) M. 100

(4) M. 100

El hombre en culpa está experimentando, por el hecho de estar bajo el peso de la culpa, un castigo interiorizado. El temor por lo impuro de la mancha es también su interiorización o su parte interiorizada porque ya hemos hablado del aspecto exterior que tiene la misma: "La coulpe ne sera jamais autre chose que le châtiment même anticipé, intériorisé et pesant déjà sur la conscience; et comme la crainte est, dès l'origine, la voie d'intériorisation de la souillure elle-même, en dépit de l'extériorité radicale du mal, la culpabilité est un moment contemporain de la souillure elle-même" (1). En la culpa y en "la souillure", en cada una a su manera, existe el castigo que es lo esencial de la culpabilidad. "Etre coupable, c'est seulement être prêt à supporter le châtiment et se constituer en sujet de châtiment" (2). Como en los dos se da lo esencial de la culpabilidad, la unión entre ellos es manifiesta. Hasta poder afirmar que "la culpabilité est déjà impliqué dans la souillure" (3).

Acabamos de exponer el movimiento de "reprise" de la mancha en la culpabilidad, o mejor, aunque para el caso sea lo mismo, cómo "la culpabilité est déjà impliquée dans la souillure" (4). Según el método ricoeuriano debemos patentizar el movimiento de "rupture" con el fin de que el simbolismo de la culpabilidad resulte "une instance nouvelle" en el conocimiento de la falta y del sentimiento de culpabilidad.

Y así la culpabilidad, a pesar de su semejanza con "la souillure", nos manifiesta otra capa de la experiencia del mal, revolucionaria y distinta con respecto a la anterior. "La conscience de culpabilité constitue une véritable révolution de l'expérience du mal" (5). En

- (1) M. 100
- (2) M. 100
- (3) M. 100
- (4) M. 100
- (5) M. 100

la culpabilidad lo más importante no es la mancha, ni la violación de las prohibiciones, sabiendo que "c'est sa situation par rapport aux interdits qui d'abord le rend responsable" (1), ni tampoco "la Vengeance que cette violation déchaine" (2). Lo que más cuenta, en el sentimiento de culpabilidad, es "l'usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi" (3). "Subjectivement, dice en otro lugar, la culpabilité est la perte d'un degré de valeur" (4).

En "Histoire et Verité" se refiere sin duda Ricoeur al mal uso de la libertad hablando de "la liberté errante ou perdue" (5). En esta libertad pone dos componentes: "Le première regarde vers le passé: je suis "toujours déjà" -immer schon- liberté déchue, pour parler comme Heidegger" (6). Presenta una libertad ya caída, fuera del lugar que debería ocupar en la personalidad del hombre. Este aspecto mira al pasado. "C'est par le deuxième trait, qui regarde vers l'avenir, que la culpabilité est angoissante: moi qui suis toujours déjà lié, je commence et recommence le mal dans le monde par une intention libre et pourtant serve" (7). En el segundo componente de la libertad perdida o del mal uso de la libertad, la culpabilidad se reviste de angustia, el famoso tema de Kierkegaard. "Cette angoisse d'imminence de la culpabilité n'est pas la conscience d'avoir péché, qui est douleur morale et non engoisse, mais la conscience d'être puissance de péché" (8). La culpabilidad mira al futuro,

(1) M. 101

(2) M. 101

(3) M. 101

(4) M. 126

(5) V. 329

(6) V. 329

(7) V. 329

(8) V. 329

percibiéndolo como una posible forma de degradación de la propia libertad: "Un possible qui affecte au deuxième degré cette possibilité que je suis, en tant que liberté. C'est la possibilité immminente de me dégrader en tant que possibilité d'être libre" (1). Todo este juego de libertad, de posibilidad de libertad esclava en contra de la misma esencia de la libertad hace tambalearse el mismo ser del hombre, que se vivenciará terriblemente desgarrado por el sentimiento de culpa.

La especulación de Ricoeur se basa, ya lo hemos indicado, sobre un célebre tema kierkegaardiano: el estar ya amarrados al mal y comenzar, nosotros mismos, una y otra vez. Oigamos a Kierkegaard: "Por medio del salto cualitativo vino al mundo el pecado y está entrando en él de continuo." (2). Igual que vino en aquel entonces, sigue viniendo ahora. Lo de ahora no se puede tomar como una consecuencia de aquello; otra vez damos el salto a aquel. "El pecado sigue viniendo al mundo como vino un día a él, si no es detenido el movimiento. Pero ni una de sus repeticiones es una simple consecuencia, sino que cada una representa un nuevo salto" (3). En éste y en aquél, en el de entonces y en el de ahora y en el de luego, afirma su agarradero a la libertad: "Mientras la realidad del pecado tiene una mano de la libertad en su helada diestra (como el Comendador la mano de Don Juan), gesticula la libertad con la otra y trata de hacerse con falaz elucuencia toda clase de ilusiones (4). Así es explicable la posibilidad de recomenzar y reproducir el salto cualitativo del pecado, por el que la libertad se hace descarriada y perdida.

(1) Ph. 329

(2) KIERKEGAARD (45) 110

(3) KIERKEGAARD (45) 112

(4) KIERKEGAARD (45) 112



Desde luego es en la libertad, en lo que él llama el mal uso de la libertad con su consiguiente "diminution de la valeur du moi" (1), en donde Ricoeur dice entenderse lo que es la verdadera culpabilidad. El piensa en la libertad según la concibe Kant: "Je songe en particulier au procès de l'idée de culpabilité par le Dr. HERNARD dans l'Univers morbide de la faute; il est excellent que l'expérience de la faute soit ainsi décrassée par la psychanalyse; car la vraie culpabilité surgit au-delà de la peur de soi, de l'auto-punition, au-delà de l'impulsion à fuir dans la névrose; elle surgit en ce point de nous-même que Kant appelait Willkür et non Freiheit, au coeur de cette liberté subjective définie par la naissance des intentions, des "maximes" de vouloir, nous dirions aujourd'hui du projet" (2). Según este contexto kantiano podemos explicarnos la culpabilidad. Al hombre se le imputa una propensión al mal de la que es culpable por provenir de su libre albedrío.

Veamos el desarrollo que hace Kant. En el hombre hay una "propensión... considerada como moralmente mala" (3), que consiste en "máximas del libre albedrío contrarias a la ley" (4). Según la argumentación de Kant podemos hablar incluso de "una propensión natural al mal" (5). Nos lleva esto a afirmar la existencia de "un mal radical innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana" (6). Esta propensión, según se deduce de lo dicho "ha de ser siempre de suyo culpable" (7).

(1) M. 101

(2) Id. 330

(3) KANT (43) 42

(4) KANT (43) 42

(5) KANT (43) 42

(6) KANT (43) 42

(7) KANT (43) 42

¿Y cómo puede ser y cómo sucede que "au coeur de cette liberté subjective définie par la naissance des intentions, des "maximes" de vouloir" (1) el hombre opte por máximas contrarias a la ley?. Kant para plantear el problema acepta la doble motivación a que se haya sometido el hombre: "La ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral; y, si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno. Pero él depende también, por disposición natural suya igualmente inocente, de motivos impulsores de la sensibilidad y los admite también en su máxima (según el principio subjetivo del amor a sí mismo)" (2). El hombre se encuentra en la encrucijada de tener como máxima suprema la ley moral o los motivos impulsores de la sensibilidad.

En la salida buscada a la encrucijada, en dejarse llevar por uno y otro motivo reside la bondad o malicia de la acción del hombre. Como no puede obrar impulsado, al mismo tiempo, por los dos, subordinará el uno al otro. "Por lo tanto, dice Kant, la diferencia -esto es: si el hombre es bueno o malo tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la subordinación (la forma de la máxima): de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro" (3). La ley moral debería ser elegida "como motivo único en la máxima universal del albedrío" (4), y, sin embargo, en caso de conducta mala, de hombre malo como dice Kant, se subordina "a los motivos del amor a sí mismo" (5).

(1) V.. 330

(2) KANT (43) 45

(3) KANT (43) 46

(4) KANT (43) 46

(5) KANT (43) 46

Con esta inversión de valores el mal radical anida en el hombre y, a la hora de actuar, siempre una máxima podrá tomarse de distinta manera a como lo pediría la ley moral. "Pues bien, dice Kant, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas" (1). Es el hombre, en su libertad que la ha dado una otra determinación, la ha usado mal: "Une nouvelle détermination de la liberté, dice Ricoeur, apparaît en même temps: j'ai parlé du pouvoir terrible d'agir contre" (2). Ricoeur habla de "subversión de la voluntad" (3). Nos parece, en esencia, lo mismo que la "inversión de motivos" kantiana. En todo caso, según Ricoeur, se constata "le pouvoir de ne pas suivre une obligation qu'en même temps je reconnais comme juste" (4).

De estos antecedentes deduce Kant la "perversidad del corazón, el corazón, el cual por consecuencia se llama también mal corazón. Este puede darse junto con una voluntad buena en general y procede de la fragilidad de la naturaleza humana -no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado-, ligada a la impureza, la cual consiste en no separar unos de otros según una pauta moral los motivos impulsores" (5). Además de hacer culpable Kant al hombre del mal corazón, debemos destacar cómo el corazón, fuente de la culpabilidad, proviene también en Kant de la fragilidad. Todo el primer capítulo de la tesis lo hemos empleado

(1) KANT (43) 46-47

(2) C. 424

(3) C. 424

(4) C. 424

(5) KANT (43) 47

en hablar de la falibilidad, que en uno de sus matices se llama fragilidad, como lugar de procedencia de la culpabilidad. El pensamiento de Ricoeur tiene un fondo kantiano como puede apreciarse.

Y, en conclusión, el hombre frágil e impuro, de corazón perverso o de mal corazón tiene culpa. "Esta culpa innata (reatus) -llamada así porque se deja percibir tan pronto como se manifiesta en el hombre el uso de la libertad y con todo tiene que haber surgido de la libertad y por ello puede ser imputada- puede en sus dos primeros grados (el de la fragilidad y el de la impureza) ser juzgada como culpa impremeditada (como culpa 25), pero en el tercero ha de ser juzgada como culpa premeditada (dolus), y tiene por carácter una cierta perfidia del corazón humano (dolus malus), consistente en engañarse así mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley" (1). En este largo párrafo nos da Kant las diversas modulaciones de la culpa del hombre que usa de la libertad teniendo como impulsor de su acción un motivo de la sensibilidad y no la ley moral.

En palabras de Ricoeur, ha realizado "l'usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi" (2). En algo tan fundamental como esto pone el autor la revolución del simbolismo de la culpabilidad con relación al de "la souillure".

(1) KANT (43) 47-48

(2) M. 101

La revolución de la culpabilidad tiene un largo alcance con respecto a lo que de castigo suponía la impureza. La culpabilidad rompe el sentido del castigo como medio de manifestarse la venganza. Dado que hemos asistido a un mal uso de la libertad, el castigo tiende a enmendar al sujeto. "Au lieu que la culpabilité procède du châtiment engendré par la Vengeance, c'est la diminution de valeur de l'existence qui sera l'origine de la punition et qu'elle l'appellera comme guérison et amendement" (1). La instancia nueva de la culpabilidad aporta a la de "la souillure" una serie de contenidos que nos hace progresar en el conocimiento de la conciencia de falta, del sentimiento de culpabilidad, y acreditan su aspecto de movimiento de ruptura del anterior simbolismo.

La culpabilidad asume y rompe, igualmente, con el simbolismo del pecado. El movimiento de "reprise" es más nítido, según Ricoeur, que lo fuera con "la souillure". Lo nuevo de la culpabilidad en consideración con el pecado "constitue sinon une inversion de sens du sentiment du péché du moins une "crise" (2).

Pues bien, "d'un côté la continuité de l'une à l'autre n'est pas complexe" (3), dice Ricoeur refiriéndose a las instancias de la culpabilidad y del pecado. La culpa y su sentimiento responden a una interiorización del pecado. El pecado, uno de los momentos de la falta, participa como ésta de su aspecto de caída, de apartamiento de lo original. En la culpabilidad se siente el peso del pecado como desviación de los orígenes. Así lo expone Ricoeur: "D'un côté le sentiment du péché est sentiment de culpabilité; la "coulpe" est la charge même du péché: c'est la perte du lien avec l'origine en tant que ressentie; en ce sens la culpabilité est l'intériorité accomplie du péché" (4).

(1) M. 101

(2) M. 101

(3) M. 101

(4) M. 101

El hombre se ve obligado a interiorizar por exigencia ritual y ética. La prohibición hace una llamada al "pôle subjectif de responsabilité" (1). El hombre, a partir de entonces, más que un sujeto "porteur de la punition" (2), se convierte en "un centre de décision, un auteur d'actes" (3). Sus decisiones han de aspirar a las mayores alturas, mirarán a una "exigence de perfection qui excède toute énumération de devoirs ou de vertus" (4). Y en la exigencia de perfección se le llega a pedir una opción radical porque se le hace el responsable de "la profondeur de l'existence possible" (5). Asoma ya la posibilidad y la realidad de su ontológica desproporción. Tendrá que ser el mediador, hacer las mediaciones en realizaciones verdaderamente transcendentales. Pues "il est révéle à lui-même comme l'auteur non seulement de ses actes multiples, mais des motifs de ses actes et, par-delà ces motifs, des possibilités les plus radicales" (6). La situación reviste tales visos de dificultad, que el hombre no podrá estar a la altura de la exigencia con el consiguiente sentimiento de su falta. Además, los mismos componentes estructurales nos marcan el sentido trágico de la culpabilidad, porque si no se diesen las posibilidades el hombre no podría responder de su no realización, pero el mismo hombre se experimenta respondedor de posibilidades existentes y radicales.

En el ámbito de las posibilidades ve Castilla del Pino la razón de la vivencia de la culpa. El lenguaje de Castilla del Pino habla de las

- (1) M. 101
- (2) M. 102
- (3) M. 102
- (4) M. 102
- (5) M. 102
- (6) M. 102

posibilidades a nivel más concreto, pues su estudio "la culpa" es un tratado de psiquiatría, mientras que Ricoeur hace labor de filósofo, abierto, por supuesto, a todas las fuentes de experiencia. Este sería más estructural y aquel, Castilla, más vivencial.

Pero las afirmaciones concuerdan. El hombre con sentimiento de culpabilidad ha dejado pasar las posibilidades; no ha hecho lo posible en una situación dada. "Piénsese, dice Castilla del Pino, que si el hacer de ahora fuera el "único" hacer posible -si yo tuviese que beber agua ahora y solo pudiese hacer esa serie de actos que, en su conjunto, se denomina beber-, ese hacer, en tanto que único y obligado, no me depararía angustia" (1). A Castilla no se le oculta el mundo en que vive el hombre. El hombre en un sentido, está determinado, "porque ni yo ni nadie podemos hacer "todo", es decir, también "lo imposible", cualquier cosa que quiera" (2). Pero, al mismo tiempo, "puede verificar "haceres" (3), lo que indica que está "ambiguamente" determinado, o sea, que se me ofrece como una serie de "haceres" determinados, de opciones determinadas (4). En la vivencia de la culpabilidad se adquiere conciencia del entramado que hace posible esa culpabilidad: "El sujeto que vive el ser-ya-culpable en virtud de la opción antes decidida, adquiere, por una parte, conciencia de su determinación ... y, por otra, conciencia de su ambigüedad, de su posibilidad: el "margen" de haceres posibles que se le ofreció y se le ofrece en cada acto de decisión" (5).

- (1) CASTILLA DEL PINO, C. (4) 65
- (2) CASTILLA DEL PINO, C. (4) 65
- (3) CASTILLA DEL PINO, C. (4) 65
- (4) CASTILLA DEL PINO, C. (4) 65
- (5) CASTILLA DEL PINO, C. (4) 65

En consecuencia, el hombre se siente culpable por tener en sus manos las posibilidades de obrar, "les possibilités les plus radicales" de Ricoeur. Nos lo da resumido en el siguiente párrafo Castilla: "La responsabilidad que ahora vive, tras el escarmiento que su experiencia de la culpa le repara, viene dada por el aspecto concreto de sus posibilidades de opción. Si el hacer del hombre fuera su único y posible hacer, el hombre sería decidido "por fuera de sí" mismo y no depararía angustia la verificación de ese único hacer, porque, al fin y al cabo, no sería resultado de una decisión suya, sino producto directo de la exclusiva determinación externa" (1). "La profondeur de l'existence possible" (2), en palabras de Ricoeur puede promover todas las dificultades apuntadas por Castilla, y dar lugar al sentimiento de culpa.

El sujeto, sintiendo "exigence de perfection" (3) está llamado a "un choix radical" (4). Así podrá convertirse en "un existant capable d'embrasser sa vie entière et de la considérer comme une destinée indivise" (5). En la cultura hebrea estas disposiciones hacen nacer un yo delante de un tú. La decisión personal sitúa a un individuo junto a otro.

El proceso de interiorización propio de la culpabilidad alcanza su punto más alto cuando un yo se pone delante de un tú para confesar sus pecados de los que el yo se duele.

A diferencia del pecado, relación rota con el Dios de la Alianza, un tú desbordante y acusador para el pecador, el sentimiento de culpa-

(1) CASTILLA DEL PINO, C (4) 65

(2) M. 102

(3) M. 102

(4) M. 102

(5) M. 102



bilidad recalca el yo del pecador: "Enfin, la confession des péchés achève ce mouvement d'intériorisation du péché en culpabilité personnelle: le toi interpellé devient le moi qui s'accuse lui-même; mais du même coup se dessine le déplacement d'accent qui fait virer le sens du péché au sentiment de culpabilité; au lieu d'accentuer le "devant Dieu", le "contre toi, contre toi seul", le sentiment de culpabilité accentue le "c'est moi qui ..." (1). En esta diferencia del matiz que acabamos de dar reside la diferencia y el paso entre pecado y culpabilidad.

La conciencia de la falta, tema de nuestro segundo capítulo, por medio de su dialéctica diferenciadora nos introduce en las partes más genuinas de su experiencia. El hombre sigue constatando el mal de la falta. Lo siente como imposición y exterioridad, sobre todo en la experiencia de "la souillure". Se ve rendido ante el Tu del Dios de la Alianza. En este sentido el mal impone su presencia y su soberanía. En el sentimiento de culpabilidad se introduce la variante de ser el mismo culpable el que da medida a la experiencia del mal, puesto que el mal, la falta y la culpa tienen la entidad que el las da al sentirlas, y tal como las siente. "Que le "moi", dice Ricoeur, soit plus accentué que le "devant toi", que le "devant toi, soit même oublié, et la conscience de faute devient culpabilité et non plus du tout péché; c'est la "conscience" qui maintenant devient mesure du mal dans une expérience de solitude totale" (2). Se explica así que la palabra conciencia tenga el sentido moral y también el psicológico, indicando la actitud del sujeto al darse cuenta y reflexionar sobre algo. El fenómeno de la culpabilidad manifiesta el gran poder del hombre de medir y construirse en árbitro de las cosas: "La culpabilité expri-

(1) M. 102

(2) M. 102

me par excellence la promotion de la "conscience" comme instance suprême" (1). Es un aspecto interesante de la revolución introducida por la culpabilidad en el horizonte de la conciencia de falta.

Dice Ricoeur que en la literatura religiosa estudiada por él, a pesar de la revolución introducida por la culpabilidad, "la substitution complète de la culpabilité au péché ne se produit jamais" (2). Sigue habiendo en el hombre dos instancias y dos medidas. La del pecado, absoluta, "figurée par le regard de Dieu qui voit les péchés qui sont" (3). La otra es subjetiva, "figurée par le tribunal de la conscience qui apprécie une culpabilité qui apparaît" (4). Pero, a partir de aquí se abre una tensión entre "le "réalisme" du péché" (5) y "le "phénoménisme" de la culpabilité" (6). La conciencia de falta ataja en la culpabilidad a la experiencia de pecado y rompe, por su parte, con la anterior constelación. Queda superado el esquema de pecado como "une situation "dans quoi" l'humanité est prise comme un collectif singulier" (7). La culpabilidad nos trae otro, "le mal est un acte que chaque individu "commence" (8). El hombre individualmente siente la culpabilidad por ser el responsable. El aprecia cómo y en qué medida ha delinquido. "Alors l'homme est coupable tel qu'il se sent coupable; la culpabilité à l'état pur est devenue une modalité de l'homme mesure" (9).

- (1) M. 103
- (2) M. 103
- (3) M. 103
- (4) M. 103
- (5) M. 103
- (6) M. 103
- (7) M. 105
- (8) M. 105
- (9) M. 103

La falta se ha individualizado, como se deduce de lo anterior. La individualización la vemos reflejada en dos vertientes. En la primera el pecado no se reduce a un colectivo singular. "Alors que le péché est encore une réalité collective dans laquelle toute une communauté est impliquée, la culpabilité tend à s'individualiser" (1). No habrá más responsabilidad que la individualidad que responda a la "imputation personnelle du mal" (2). Queda superada la forma en plural de la confesión de los pecados: "Cette individualisation de la culpabilité rompt avec le "nous" de la confession des péchés" (3).

Ricoeur ve así las cosas en los hebreos: "Les prophètes juifs de l'Exil sont les témoins de cette inflexion du péché communautaire en culpabilité individuel" (4). La experiencia de la imposibilidad de vuelta del pueblo como tal a un lugar liberado les hace hablar de la salvación individual. Lo colectivo no es posible. Entonces será posible lo individual. Sí, la liberación se conseguirá individualmente, porque el pecado es individual; "car si le péché est individuel, le salut peut l'être également" (5). Lo resume lo dicho en "Finitude et Culpabilité II ..." en "Le conflit...": "En Israël, les prophètes de l'Exil les artisans de ce progrès <sup>furent</sup> (Ez. 31, 34); cette prédication eut une action libérante; en un temps où le Retour collectif de l'exil, comparable à l'Exode ancien hors d'Égypte, s'avérait impossible, un chemin personnel de conversion s'ouvrait devant chacun" (6). En Israel se llega así a la individualización de la culpabilidad.

(1) C. 420

(2) M. 103

(3) M. 103

(4) M. 103

(5) M. 104

(6) C. 420 y Cf. M. 103-104

También entre los griegos se dió este paso. "Dans la Grèce ancienne, ce sont les poètes tragiques qui ont assuré le passage du crime héréditaire à la culpabilité du héros individuel, placé seul devant son propre destin" (1). La culpabilidad del héroe sustituye a la culpabilidad hereditaria. Se será culpable por la propia actuación ante su destino, no por formar un eslabón de una cadena de hombres.

La otra vertiente donde se refleja la individualización de la falta es la graduación de la culpabilidad; "la seconde conquête, contemporaine de l'individualisation de la faute, c'est l'idée que la culpabilité a des degrés" (2). El hombre es o no es pecador, visto desde el pecado. Desde la culpabilidad, tiene más o menos culpa. "Alors que le péché est une situation qualitative -il est ou n'est pas-, la culpabilité désigne une grandeur intensive, capable de plus et de moins" (3). Hace las mismas afirmaciones en "Le conflit ...": "En outre, en s'individualisant, la culpabilité reçoit des degrés; à l'expérience égalitaire du péché, s'oppose l'expérience graduée de la culpabilité; l'homme est entièrement et radicalement pécheur, mais plus ou moins coupable" (4).

El hombre en la culpabilidad se haya situado entre dos polos que le definen o bueno o malo. Para ser justo no se comparará o no mirará a una perfección ilimitada. Por referencia se tendrá la figura del justo: "Et la justice elle-même sera une justice relative, non

(1) C. 420 y M. 104-105

(2) M. 105

(3) M. 105

(4) C. 420

plus mesurée par rapport à une perfection illimitée et hors d'atteinte, mais par rapport à une justice optimale incluse dans la figure du "juste" (1). Y, de esta manera, se introduce una gran diferencia entre pecador y culpable, porque pecador se es enteramente y culpable en mayor o menor proporción: "Alors que l'homme est entièrement et radicalement pécheur, il est plus ou moins coupable" (2). Y la culpabilidad podrá definirse o recibir nuevas modulaciones del derecho penal, porque "avec une échelle des délits est possible une échelle des peines" (3). Roma y sobre todo Grecia nos darán contenidos muy válidos sobre la culpabilidad, pues "tout le droit penal est un effort pour limiter et mesurer le peine, en fonction d'une mesure de la faute" (4). Pero, como vemos, en esta concepción otra vez encontramos al hombre que se convierte en medida de su falta, con la oposición a la estructura del pecado medido por la presencia del Dios.

Así el movimiento de "reprise" del pecado en la culpabilidad estaba claro, se vislumbra con entera nitidez el movimiento de ruptura. "L'instance de la culpabilité c'est donc la possibilité du primat de "l'homme-mesure" sur le "regard de Dieu"; la scission entre la faute individuelle <sup>et</sup> le péché du peuple, l'opposition entre une imputation graduée et une accusation globale et totale annoncent ce renversement" (5). Entre pecado y culpabilidad se establece la separación propia entre dos instancias distintas. "C'est cette possibilité d'une scission complète entre culpabilité et péché qui s'annonce dans les trois modalités que nous étudierons: dans l'individualisation du délit au sens

(1) M. 105

(2) M. 106

(3) M. 106

(4) C. 420

(5) M. 106

pénal, dans la conscience fine du scrupuleux, dans l'enfer de la condamnation surtout" (1). Con la exposición de estos tres apartados veremos lo que la experiencia de falta en la culpabilidad se separa de la hecha en el pecado, y en su diferenciación sobresaldrá lo genuino de la culpabilidad y del sentimiento de culpabilidad.

E. a. Los griegos.

De las tres formas genuinas de descripción de la culpabilidad, la primera se refiere a "notre expérience éthico-juridique" (2). Entra en escena la metáfora del tribunal como instancia de la conciencia moral. Pero antes que metáfora "le tribunal est une institution réelle de la cité" (3). La experiencia del hombre culpable basada en la existencia de un tribunal que condena las faltas imponiendo determinadas penas lo estudia Ricoeur en Grecia y no en Roma. Como está siendo norma suya en todo el ámbito del sentimiento de culpabilidad, abandona las formas más modernas, más trabajadas, más desfiguradas, para ir a las más antiguas por ser exponentes genuinos, y no adosamientos, de la experiencia buscada. En Grecia la culpabilidad resultante del tribunal "n'a jamais atteint l'ordre et la rigueur de celle des Romains" (4), Grecia "offre l'occasion de surprendre la conceptualité pénale à l'état inchoatif" (5). En Roma "l'aménagement des concepts qu'il réalise est déjà tardif par rapport aux thèmes de l'impur, de l'impie, de l'injustice que nous voulons surprendre à l'état naissant" (6). Es en ese momento de la primera experiencia del hombre cuando se puede realizar bien una especulación filosófica. Lo que dice.

(1) M. 103

(2) M. 107

(3) M. 107

(4) M. 107

(5) M. 107

(6) M. 107

el hombre de sí mismo en el primer brote de su experiencia es lo que más se presta para una reflexión sobre dicha experiencia. Las posteriores formaciones lingüísticas pueden haber recibido modulaciones extrañas que impiden acercarse al fenómeno primitivo. Este ha sido el método de Ricoeur en su reflexión sobre el sentimiento de culpabilidad, y lo es ahora. Nosotros respetamos completamente su orientación.

Los griegos han elaborado una serie de nociones que atañen a la culpabilidad en una perspectiva jurídica. Su gran experiencia de la ciudad como lugar de estancia de los ciudadanos sometidos a las normas de ciudadanía ha hecho resaltar al culpable de su no observancia. Surge el hombre culpable en un sentido ético-jurídico. Su importancia es grande. "L'élaboration du vocabulaire grec de la culpabilité par le canal de la pénalité est un événement culturel immense; l'aventure de l'ὄβρις, de l'ἀμαρτία, d'ἀδίκημα c'est l'aventure même de notre conscience à nous, hommes d'Occident" (1). La culpabilidad en sentido penal pertenece desde entonces "à cette histoire exemplaire de la conscience éthico"religieuse" (2). Precisamente lo que intenta Ricoeur según hemos visto ya: Dar una historia ejemplar de la culpabilidad por la que el hombre pueda encontrarse y descubrirse culpable; una manera de encontrar descrita y formulada su experiencia sobre el mal de falta.

La experiencia sobre la culpabilidad de los griegos difiere de la de los judíos. Los presupuestos son distintos. Los judíos sienten la culpabilidad en un contexto de Alianza. "La relation personalistique entre Dieu et l'homme qui suscite le contre-pole d'une subjectivité

6

(1) M. 107

(2) M. 108

accusée" (1). Los términos no son los mismos en el caso de los griegos. En estos el fundamento es "une reflexion appliquée à la Cité, à sa législation et à l'organisation d'un droit pénal" (2). Los hebreos consideraban al hombre en relación con el Dios de la Alianza. Los griegos no consideran al hombre en solitario. El hombre griego es el ciudadano. Así lo afirma Gernet: "L'homme" n'est conçu que comme engagé dans un groupe; or le vrai groupe c'est la cité" (3). Los castigos y la culpabilidad en Grecia parte, según Gernet, "d'une structure sociale" (4), "d'une société organisée" (5). La sociedad organizada y estructurada hará frente al que no respete las reglas de su estructuración. Y se impondrán penas a los transgresores. Impuestas contra los indisciplinados. Habla de "une relation entre la structure de la société et la notion de peine entendue comme réaction collective essentiellement sentimentale" (6). Por la imposición de las penas la sociedad indica que tiene unas ideas, unos criterios, unas formas de pensar. Ve racional y acepta las acciones en consecuencia con ello y castiga, basada en esa racionalidad, las discordancias. "Une société, dice Gernet, ne peut pas, en agissant, s'empêcher de penser, sous une forme ou sous une autre. De fait, la notion a déjà cette forme "rationnelle" que nous lui voyons dans les temps modernes" (7). Lo mismo viene a decir Ricoeur: "C'est l'éthique de la cité des hommes qui constitue le foyer d'une inculpation raisonnable" (8). En un régimen de ciudad establecida y estruc-

(1) M. 108

(2) M. 108

(3) GERNET, L. (21) 401

(4) GERNET, L. (21) 112

(5) GERNET, L. (21) 144

(6) GERNET, L. (21) 123

(7) GERNET, L. (21) 123

(8) M. 108



turada las culpas y las penas se hacen conforme a un criterio de racionalidad, sobre todo si esa ciudad es de los griegos.

La estructuración da unas formas políticas y judiciales. Son culpables, dentro de la ciudad, de Atenas, de las ciudades griegas, los opositores a su régimen socio-político. En este rango entra "la volonté coupable de s'opposer à la société, à un certain régime-à Athènes, la démocratie- à l'égalité nécessaire, aux formes mêmes de la vie judiciaire et politique" (1). El culpable lo es por atentar contra una forma popular de dirigir los asuntos y contra la igualdad de todos los ciudadanos. Nos lo indica uno de los tres grandes términos donde los griegos han entregado a la cultura su concepción sobre la culpabilidad. "D'une façon générale, l'ἄβρις, ce sera l'indiscipline en face de la société organisée, et par suite, dans certains usages définis, l'indiscipline au sens strict" (2). En Grecia las culpas se contraen en función de la organización fundamental que es la ciudad.

Aún contando tanto la ciudad, la culpabilidad en Grecia se deriva también de lo religioso. Gernet afirma que "c'est dans une atmosphère de pensée religieuse que plonge le sentiment originel de la peine comme le sentiment originel du délit" (3). Y Ricoeur dice: "La cité reste une grandeur "sainte"; sa charge de sacré à l'époque classique reste telle que l'injuste demeure synonyme de l'impie" (4). Es claro que lo santo, en este caso la ciudad "santa", no significa lo mismo en los griegos que en los judíos. El Santo de la Alianza invita al pueblo y entabla relaciones personales con los hebreos. La culpabilidad se vive por cada uno como una lesión de la relación personal.

(1) GERNET, L. (21) 421

(2) GERNET, L. (21) 422

(3) GERNET, L. (21) 114

(4) M. 108

La santidad de la ciudad griega no alcanza estos niveles de profundidad. Pero queda en pie su sentido sagrado. De donde una violación de lo normativo en la ciudad, además de injusto, se califica de impiedad por ultraje a lo santo. "Aussi bien, dice Ricoeur, en sens inverse, n'a-t-on jamais parlé en Grèce de l'impie et même de l'impur sans référence à l'injustice. Qu'on les parcoure dans un sens ou dans l'autre, les trois instances du pur, du saint et du juste empiètent constamment l'une sur l'autre en pleine époque classique" (1). Con unas virtualidades representativas distintas que en Israel lo injusto, en Grecia, tiene su parentesco con lo santo y con lo impío.

La ciudad ostenta como cosa propia el respeto religioso y realiza acciones, con respecto al culpable y al impuro, en nombre de Dios. Dios mismo fustiga al culpable en la acción punitiva de la ciudad. Lo expone así Gernet: "C'est la société elle-même qui s'impose au respect religieux des siens, ce qui s'aperçoit dans certaines survivances de l'âge historique: on ne tue pas, sans plus, mais il est spécifié qu'en tuant, on reste pur; car c'est un impur qu'on exécute; on ne proscriit pas, sans plus, mais il est dit que le proscriit est chassé par le Dieu: il ne participe plus à cette communauté du sacré qui est une réalité à la fois si une et si complexe, embrassant les êtres et les choses et s'étendant à la terre qui nourrit les vivants, reçoit les morts, est indissolublement associée par la religion au groupe lui-même. (2). En la ciudad, según Gernet, como acabamos de ver en Ricoeur, cuenta lo puro y lo impuro, formas de lo religioso, como si fuese lo justo y lo injusto, propio de legislaciones ciudadanas. A la misma ciudad se la denomina comunidad de lo sagrado, cuyo supremo árbitro es Dios.

(1) M. 108

(2) GERNET, L. (21) 115-116

Hoy, "à travers l'expérience juridique et pénale des Grecs" (1), el sentimiento de culpabilidad se ve reflejado en unas nociones acuñadas por ellos para transcribir la experiencia de los ciudadanos que establecen determinadas relaciones. "Así, la noción d'*ἀδικεῖν*, souvent prise abstraitement au sens de commettre l'injustice et même d'être injuste, marque l'émergence d'une notion purement morale du mal hors de l'efficacité sinistre de l'impureté. Mais l'injustice comme la justice elle-même plonge ses racines dans la conscience archaïque de l'impur et du pur. C'est la *δίκη* qui, en se rationalisant, institue la rationalité de l'*ἀδικία* lui-même" (2). En la noción de *ἀδικεῖν* sigue Ricoeur a Gernet. Para este autor la injusticia tiene una connotación jurídica y moral: "Et l'observation s'impose que l'idée d' "injustice" chez les Grecs, est à la fois juridique et morale. Si l'on veut comprendre en quel sens il y avait là une condition nécessaire à la constitution de l'idée positive du délit, il n'y a qu'à voir la fonction du terme même de *ἀδικεῖν* : avec une sorte de volonté ..." (3). Y Ricoeur, lo acabamos de ver, dice que el término griego significa "comettre l'injustice" (4), significación jurídica, y por otra parte "une notion purement morale du mal" (5).

En otro texto de Gernet se hacen las mismas afirmaciones y se llama la atención sobre la complejidad y "une espèce de contradiction" que arroja el término griego; por lo demás queda reflejado, igualmente, en las palabras citadas de Ricoeur. Damos el texto de Gernet: "Aux deux extrêmes, le verbe *ἀδικεῖν* tantôt comporte un emploi absolu, qui est fréquent, tantôt évoque son passif et, par le passif, l'idée de la lésion ressentie: nous avons d'une part la notion de l' "injustice" objective, religieuse dans son principe, morale dans son con

(1) M. 107

(2) M. 108

(3) GERNET, L. (21) 45

(4) M. 108

(5) M. 108

tenu, juridique par la réaction collective qu'elle provoque; d'autre part, la notion de tort apprécié subjectivement, où le besoin et la représentation anticipée d'une réparation déborde, dans la conscience de l'individu, ce que l'offense contient de substantiel et de social" (1).

A Gernet sigue también al hablar de "la rationalité de l'*αἰσθημα*" (2). De él dice Gernet: "D'autre part, une fois crée le substantif *αἰσθημα*, terme récent, on le voit se définir expressément en fonction de l'idée de jugement rendu suivant les règles, dans toutes les formes requises" (3). Un juicio dado según las reglas en Grecia es un juicio racional.

Dentro de estos contenidos los actos que pertenecen a la justicia: o son injusticia tienen ese valor por determinación de la ciudad. Su diferencia con respecto al pecado, violación de la Alianza y de la relación con Dios, es notoria. En Grecia "cette fixation consiste essentiellement dans l'activité définissante de la cité" (4). Por eso el grado de culpabilidad no se alcanza de la misma manera en griegos y judíos. El hebreo cae en la cuenta de su culpabilidad por "la méditation personnelle au sein de la confession communautaire" (5). El mismo revisa su actuación con el Dios personal de la Alianza. Los griegos, sin embargo se sienten culpables en la medida en que se les ha aplicado una pena por su delito. Después de saber de la pena impuesta veían hasta dónde eran culpables. "Cette action de définition et de mesure du tribunal humain s'est exercée sur la peine elle-même et c'est en mesurant la peine et pour la mesurer que la cité a mesuré la culpabilité elle-même" (6). Los griegos han engrandecido

(1) GERNET, L. (21) 43

(2) M. 108

(3) GERNET, L. (21) 53

(4) M. 109

(5) M. 109

la noción de culpabilidad con todos estos aspectos de las penas.

Gernet, a quien cita Ricoeur, ha dado una serie de nociones donde se aprecia la "conquête de la mesure dans la pénalité" (1). Con la medida de la pena ya hemos dicho que aparece el grado de culpabilidad. De esta manera *πολιτική* designaba, en un principio, "la répression de la société" (2). Así lo afirma Gernet: "La répression collective: il est représenté surtout par les mots *ζυμική* et *πολιτική*" (3). La represión es un medio coercitivo con el que se venga del culpable "Ainsi rapportée à la société tout entière, au groupe concret de la cité, l'idée de coercition n'est que l'enveloppe d'un sentiment impérieux: le sentiment de la vengeance collective" (4). En otro lugar insiste en la venganza como medio coercitivo de la sociedad: "Le terme de vengeance... était une traduction incomplète de l'idée de coercition collective" (5). Con el término gemelo de *πολιτική* en Grecia se expresaba la venganza tomada por la sociedad, porque los culpables atentaban verdaderamente contra la seguridad de los ciudadanos y no respetaban a Dios y a lo sagrado. Contra ellos venía la represión de la ciudad, sin preocuparse si el castigo estaba proporcionado con el delito. "Au vrai, *ζυμική* contient l'idée d'un droit fortement répressif, exercé par la communauté elle-même pour la satisfaction de sa vengeance; c'est pourquoi nous le voyons associé à une notion intensive du délit: un acte criminel par quoi la cité comme telle est directement atteinte, dans sa sécurité, dans le respect de ses Dieux, dans le respect du sacré qui est en elle, provoque une réaction violente dont on n'admet pas, sur le moment, qu'elle soit

(1) M. 109

(2) M. 109

(3) GERNET, L. (21) 98

(4) GERNET, L. (21) 105

(5) GERNET, L. (21) 118

proportionnée à l'offense ou au dommage: et c'est cette réaction qu'évoque expressément le mot *ζυμιά* " (1). *κολλᾶειν* , como lo hemos probado por el mismo y su gemelo en significación, indica la represión de la sociedad, indicativa por los delitos cometidos.

Después pasa a significar, en la Grecia clásica, "la peine corrective" (2). Dentro de este significado, se puede referir a "la punition modérée, telle que celle du père de famille" (3). Lo toma Ricoeur de aquellas palabras de Gernet: "*κολλᾶειν* a ceci de notable qu'il évoque, parfois même designe la correction du chef de famille" (4). Y también hace referencia a "l'amendement" (5), según Ricoeur. Es lo que dice Gernet: "une punition modérée, moralisante, accompagnée d'objurgations, d'invitations au repentir, d'appels à la raison" (6). El término griego en cuestión pasa a significar el sentido de enmienda de que puede ser portador el castigo, "la punition comme une correction, comme une oeuvre d'amendement" (7). Y cosa importante para la unión que hicimos entre lo cívico y lo religioso en el terreno de los delitos y penas: La corrección y la enmienda ~~bucada~~ de tipo moral es una prolongación de los ritos purificatorios. "L'idée de la correction moralisante est la transposition ou le prolongement d'une idée religieuse, celle du rite purificateur, d'une espèce de supplicium très adouci" (8). Con la evolución de este término se tiene todo un abanico de la concepción griega de la culpabilidad.

Sucede lo mismo con *τιμωρία*. Designaba "la satisfaction à la victime" (9). Así consta en Gernet: "Celle d'une satisfaction obte-

(1) GERNET, L. (21) 107

(2) M. 109

(3) M. 109

(4) GERNET, L. (21) 118

(5) M. 110

(6) GERNET, L. (21) 120

(7) GERNET, L. (21) 121

(8) GERNET, L. (21) 121

(9) M. 110

nue par l'individu lésé: nous y trouvons les termes *ἡμῶν et δίκη* "

(1). Después les ha servido para referirse a la medida de la pena.

Su perfecta adaptación a la clase de delito que fuera, les llevaba a hablar de que el delincuente, delinquiendo, el mismo "obtient sa peine"

(2). De donde el nombre *δίκη* , norma o regla que usaban para designar las del orden cósmico, pasa a indicar la manera de actuar del tribunal: "Ainsi la *δίκη* cesse de désigner l'ordre cosmique en s'identifiant à la procédure du tribunal" (3).

Su pertenencia al orden cósmico lo afirma así Gernet: "Antithèse de *δίκη* , qui représente l'ordre sous sa forme la plus générale, l'ordre de la nature aussi bien l'ordre des choses humaines, elle est associée à une représentation concrète du cosmos" (4).

Y de lo cósmico irá a significar "la procédure du tribunal" (5), en conformidad con las palabras de Gernet:

"C'est que *δίκη* , le plus judiciaire en quelque sorte de tous nos termes ..." (6). Consiguen de este modo la racionalidad de las penas.

"Cette rationalité a consisté essentiellement dans un départage entre le Cosmos et la Cité" (7).

Las diferencias entre las penas, o la racionalización de "la pénalité" nos dan los grados y la diferenciación de la culpabilidad; "la pénalité

en se rationalisant, a suscité une différenciation semblable de la culpabilité elle-même" (8). Los conceptos tan importantes para la culpabilidad de voluntario e involuntario no se deciden por "une conquête

de l'introspection" (9). Despenden de los lugares, de los tribunales

(1) GERNET, L (21) 98

(2) M. 110

(3) M. 110

(4) GERNET, L. (21) 46

(5) M. 110

(6) GERNET, L. (21) 108

(7) M. 108

(8) M. 110

(9) M. 110

donde se tramitan. "Le tribunal va devant, la psychologie vient après"

(1). En el Areópago se juzgan "les meurtres volontaires" (2). "Au Palladion certains crimes involontaires" discutés, parfois innocentés ou punis d'exil" (3). Y, finalmente, los homicidios "involontaires" con seguridad, "survenus dans les jeux ou à la guerre" (4), se tramitan "au Delphinion" (5). Su mayor o menor gravedad lo indica el lugar de los tribunales.

Después de estructurar los delitos por los tribunales, también la psicología promueve una reflexión "sur soi et une analyse fine des actes"

(6). La tragedia y los crímenes allí narrados promueven una reflexión sobre los componentes voluntarios o involuntarios de estos actos. Se intenta dar una solución "à travers la méditation sur la souillure, l'aveuglement divin" (7). Los exégetas de Delfos razonan también con objeto de proporcionar "une pénitence juste pour les fidèles du dieu" (8). De una o de otra manera van dando distintos matices de la culpabilidad y cumplen su cometido contribuyendo a su historia ejemplar.

De estas múltiples situaciones y de su enjuiciamiento por parte de la ciudad se obtienen importantes calificaciones para la culpabilidad:

"Ainsi le "volontaire" recouvre tantôt la préméditation, tantôt la simple volonté; "l'involontaire" englobe l'absence de faute, la négligence, l'imprudence, parfois l'emportement, voire le simple accident" (9).

(1) M. 110

(2) M. 110

(3) M. 110

(4) M. 110

(5) M. 110

(6) M. 110

(7) M. 110

(8) M. 111

(9) M. 111



Son las dos grandes distinciones fundamentales para determinar la culpabilidad o su ausencia en su sujeto.

Otros casos más particulares dieron lugar a una normativa y contribuyeron a formar "une psychologie fine de la culpabilité" (1). Concretamente son los casos de "les accidents de jeux et les imprevisiones a la guerre" (2). No se dan en estos casos un ofendido y un ofensor determinados. La sociedad puede abundar en simpatía con el reo, y así se crea "une expression juridique en créant une catégorie pénale convenable" (3). Estas nociones y las anteriores proporcionan "un travail de différenciation à l'intérieur de la nébuleuse de culpabilité" (4). Para siempre el hombre podrá encontrarse culpable por ver reflejada y codificada su actuación en las nociones ético-jurídicas de los griegos.

En otra serie de nociones los griegos se han aproximado más a la manera de tratar la culpabilidad los hebreos. En ellas se recalca de manera especial el aspecto sagrado de la ciudad y así el entroncamiento con los judíos resulta más palpable. Contribuyen estas nociones al esclarecimiento "de la conception religieuse de la souillure, du sacrilège ou de l'offense aux dieux" (5).

Dos nociones principales con otras entrelazadas con ellas cumplen este cometido; las han estudiado Gernet et Moulinier. La primera "ἀμαρτία qui, dans la conception tragique de l'existence, exprime l'erreur fatale, l'égarement des grands crimes" (6). Lo toma de Gernet cuando dice que "le sens courant, errare, nous enseigne com-

(1) M. 111

(2) M. 111

(3) M. 112

(4) M. 112

(5) M. 112

(6) M. 112

me il faut, pour le moment, sur la valeur primitive" (1). Y más tarde habla de "une notion ..., celle d'égarement de l'esprit, d'aveuglement" (2). Es una noción para designar el acto de errar, de apartarse, de cegarse al hacer una cosa. La otra es ὕβρις; "désigne la présomption qui jette le héros hors de sa condition et de la mesure" (3) en el mismo contexto que la anterior. Son los mismos rasgos destacados por Gernet: "L'ὕβρις, c'est l'orgueil qui dresse l'homme contre une puissance supra-humaine et plus ou moins impersonnelle, l'orgueil qui persuade à l'individu d'outrepasser le domaine circonscrit où son activité peut s'exercer" (4). En ella se expresa el orgullo, la desmedida, la altanería.

La primera, ἀναπτή, encierra en sí misma significaciones encontradas. "L'histoire du mot révèle qu'il a désigné ensuite le moment intentionnel de l'injustice, puis, à l'intérieur du "volontaire", ce degré que Aristote situe entre l'injustice franchement volontaire et l'accident franchement involontaire" (5). Encuentra Gernet las precisiones de Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*. "Il y a d'une part, dice Aristóteles, les ἀναπτήματα commis avec l'ignorance, lorsqu'on ne savait pas à l'avance la victime, la nature, l'instrument ou le pourquoi de l'acte" (6). He aquí el otro significado: "Lorsqu'il pouvait être prévu, mais qu'il a été causé sans mauvaise volonté, il y a faute (ἀναπτήματα): " (7). La doble significación del término tiene, en uno de sus límites, la noción de accidente: "Lorsque le dom-

(1) GERNET, L. (21) 305

(2) GERNET, L. (21) 305

(3) M. 112

(4) GERNET, L. (21) 397

(5) M. 112-113

(6) GERNET, L. (21) 307

(7) GERNET, L. (21) 307

mage a été causé contre toute prévision raisonnable, il y a accident ( αἰτίη )" (1).

En consecuencia no es de extrañar que se use el término indistintamente "dans une éthique de l'intention responsable, avec le sens très atténué de faute excusable" (2). Así lo afirma Gernet: "D'une part, la terme s'est impregné de l'idée d'intention : celui-là est coupable, ἀμάρτυς, qui a commis en le voulant commettre un acte criminel; celui-la ne l'est pas, οὐχ ἀμάρτυς, dont le crime est involontaire, ou dont la volonté a été dominée ..." (3). La evolución en el término se explica en el contexto de la tragedia, por la intervención de los dioses. "Si le héros est aveuglé par le dieu, alors il n'est pas coupable de ses fautes" (4). Uno de los casos más palpables está en el Edipo, "le symbole du crime monstrueux et de la faute excusable" (5).

Su evolución también fue en sentido contrario, y así nace el término ἀμάρτυς con su significado moral, "par. opposé à la faute punie par les tribunaux" (6). Debido a su contexto religioso, el término en la Biblia griega "désignera la dimension éthico-religieuse de la faute" (7). Grecia se hermana con Israel en la significación de la culpabilidad.

La segunda de las nociones griegas más en relación con los hebreos es la de ὁδός. El hombre, en este caso, se apropia el mundo del mal y lo hace suyo. Aparece, en su verdadera fuente, el delito. La inclinación del hombre se dirige al mal, sabiendo lo que se trae

(1) GERNET, L. (21) 307

(2) M. 102

(3) GERNET, L. (21) 305

(4) M. 113

(5) M. 113

(6) M. 113

(7) M. 113

entre manos. Ricoeur sigue a Gernet: "Comme l'a montré encore Gernet, l'*ὕβρις* a pu fournir à la pensée pénale le principe individuel du delit, quelque chose comme une volonté délibérée distincte de l'entraînement du désir et même de l'emporment de la colère, une volonté intelligente du mal pour le mal" (1). En varios lugares Gernet se expresa así sobre el término en cuestión: "concerne normalement le principe subjectif du délit en général" (2); indica "l'idée de volonté criminelle" (3) y "celle d'une volonté du mal pour le mal" (4); "elle apparaît aux consciences comme une volonté préméditée, froide, opposée à la "colère" aussi bien qu'au "désir", une volonté intelligente du mal pour le mal" (5). Ricoeur ha tenido presente sobre todo esa última cita, y desde la última coma la ha transcrito tal y como se encuentra en Gernet.

Junta en sí "à la fois le support d'une vision tragique du monde et le fondement de l'inculpation juridique" (6). Además no ha seguido el desarrollo de *ἀμάρτια*, que por la intervención de los dioses en el mundo de los humanos, ha significado también el aspecto de disculpa. Por ello Ricoeur afirma su mayor carácter paradójico. Lejos, pues, de significar "faute excusable" como sucedía con *ἀμάρτια*, *ὕβρις* se refiere a "l'active transgression", "la racine mauvaise de la préméditation méchante", en términos de Gernet "la volonté coupable en quelque sorte à l'état pur" (7), "ou ce qu'on oserait appeler avant Kant le mal radical, la maxime générale des mauvaises maximes" (8).

- (1) M. 114
- (2) GERNET, L. 392
- (3) GERNET, L. 393
- (4) GERNET, L. 417
- (5) GERNET, L. 393
- (6) M. 114
- (7) M. 114
- (8) M. 114-115

Los distintos autores unen con esta noción el componente psicológico de orgullo: Homero, Hesíodo y Solón, agregando este último la significación de insolencia. (1).

Lo tráfico y lo penal coinciden en este término. Lo penal se apoya en la ciudad. Esta castiga en conformidad con su norma. Lo hace porque encuentra ante sí "un mystère d'iniquité" (2). Su existencia "justifie le juge et son jugement" (3). La ciudad ha descubrierto "une volonté du mal pour le mal qui est l'analogie de l'esprit de perdition qui selon la tragédie souffle où il veut" (4). La ciudad, ante hechos de gran parecido a los juzgados y condenados por los dioses, se siente en la obligación de repetir, a nivel de tribunal humano, la sentencia dada por los dioses: "Ainsi la cité tend à restaurer à son profit la "jalousie" des dieux à l'égard de toute grandeur insolente; tout criminel est à la cité ce que la "présomption" est à la Justice divine célébrée par les poètes" (5). Otra vez, como ya indicábamos los griegos se acercan a los judíos en la significación de la culpabilidad. Nos hacen pensar las dos culturas a lo que dice Nabert, autor tan influyente en Ricoeur, "il est donc vrai que l'expérience morale n'est point bornée aux fautes personnelles dont nous avons souvenir et qu'elle se relie à une expérience métaphysique fondamentale" (6).

Se refiere Nabert a las faltas personales a las que integra en un contexto más amplio y más profundo, el de la metafísica. El ar-

(1) Cf. M. 115

(2) M. 115

(3) M. 115

(4) M. 115

(5) M. 115

(6) NABERT, J. (52) 15

gumento sigue válido en el caso que nos ocupa. Los análisis de la ética y de la moral descansan y radican en uno más estructural formado por la metafísica. La falta personal ha de explicarse, en último término, en coordenadas metafísicas. Y la convergencia enunciada por Ricoeur en la significación de la culpabilidad entre los griegos y los hebreos nos pueden indicar que, por encima de ética y morales distintas, hay un punto de apoyo bastante común en cuanto a la significación de la culpabilidad. Unos y otros con los envueltos lingüísticos propios de su cultura llegan, en la significación de los términos, a ese fondo común de lo metafísico.

Ricoeur, en la peculiaridad de su trabajo de encontrar formas ejemplares donde se refleje el significado de la culpabilidad, da la razón al hombre que ha orientado tanto su trabajo, Nabert. Los diversos monumentos culturales examinados por Ricoeur están a favor de la especulación de Nabert.

#### E. b. Los fariseos.

Se manifiesta la misma dirección en la exposición de la culpabilidad que vamos a emprender a continuación. La culpabilidad tiene una manifestación interesante en la conciencia delicada, "la conscience fine et scrupuleuse"; según Ricoeur es "la seconde direction dans laquelle éclate la conscience de culpabilité" (1). Su significación nos aparece en esta segunda vertiente. Ricoeur, entonces, busca la historia ejemplar, el reducto cultural propio para desentrañar este segundo significado. Lo encuentra en el movimiento fariseo,

(1) M. 115

"à la fois le lieu de naissance et le point de perfection de cette modalité de conscience" (1). Los hombres pueden sentirse culpables y seguir siendo culpables cuando en su vida reconozcan o desarrollan la estructura descrita en el fariseísmo.

¿Cuál es el nuevo fenómeno de la culpabilidad que Ricoeur estudia en el fariseísmo?. Constituye todo el mundo ambiguo del escrúpulo. En él resalta la culpabilidad con unos matices muy característicos. "Avec la culpabilité naît en effet une sorte d'exigence qu'on peut appeler la scrupule" (2). Por una parte, la conciencia escrupulosa impone al hombre un trabajo constante. No le deja en paz por vivir en la tensión del todavía más en cuanto a perfección. "Une conscience scrupuleuse, dice Ricoeur, est une conscience délicate, une conscience fine, éprise de perfection croissante" (3). La línea de actuación la marca la exigencia de cumplir absolutamente todo lo estatuido, sin más consideraciones del tipo que fueren: "C'est une conscience soucieuse d'observer tous les commandements, de satisfaire à la loi en toutes choses, sans réserver aucun secteur de l'existence, sans tenir compte des obstacles extérieurs, voire de la persécution du prince, et en donnant autant d'importance aux petites choses qu'aux grandes" (4). Esta primera parte de una vivencia ambigua prepara la segunda, pues el rigor y la no distinción entre unas y otras cosas someten al hombre a una experiencia de encrucijada.

Por otra parte, por lo tanto, el escrúpulo mete al hombre en "un

(1) M. 115

(2) C. 420

(3) C. 420

(4) C. 420

(5) C. 421

(6) C. 421

labyrinthe inextricable de commandements" (1). En su empeño, y metido en esa dinámica, "ne cesse d'ajouter de nouveaux commandements" (2). La vida resulta ser un cógido de continuas normas que regulan todos los detalles de la existencia. La vida para ellos se convierte en un continuo rito al tener un algo normativo para cada uno de los instantes. "Cette atomisation de la loi entraîne une juridisation sans fin de l'action et une ritualisation quasi obsessionnelle de la vie quotidienne" (3). Las acciones tampoco se verán como ayudas a los otros sino una manera de cumplir; "cette exactitude dans l'observance est ce que nous appelons le légalisme" (4).

Con este rasgo y el anterior hemos dado, según Ricoeur, la fenomenología del escrúpulo. Es el fenómeno que, ejemplarmente, Ricoeur investiga en los fariseos. En ellos encuentra los rasgos característicos de la conciencia de culpabilidad en cuanto que resulta ser fina y escrupulosa. "Nous essaierons de dégager ce qu'il y a d'exemplaire, pour notre histoire idéale de la culpabilité" (5). Ellos son el prototipo de esta forma de vivenciar la culpabilidad.

Para entender su puesto en la historia ejemplar de la culpabilidad, e incluso para entender este movimiento, no se puede reducir "leur rôle à celui d'une secte opposée à celle des Sadducéens" (6), aunque ciertamente se caractericen así, y tenga su gran importancia, como es reconocido generalmente. Tenemos un ejemplo en la obra de J. Leipoldt y W. Grundmann, "El mundo del Nuevo Testamento, Tomo I, Estudio Histórico-Cultural," De los fariseos dicen: "Los fariseos

(1) C. 421

(2) C. 421

(3) C. 421

(4) C. 421

(5) M. 116

(6) M. 119



dicen: "Los fariseos tienen en común con los esenios, según nos son conocidos especialmente por los moradores de Qumrán, su origen en el movimiento de los asideos y al propio tiempo la oposición a los saduceos" (1). Ellos contribuyeron, como protagonistas principales, a la formación "de toute histoire spirituelle qui se développe d'Esdras aux rédacteurs du Talmud" (2). Como dice Ricoeur, estos hombres son "les éducateurs du peuple juif jusqu'à nos jours" (3). Leipoldt y Grundmann defienden lo mismo: "Por ello, tras una serie de alternativas históricas, se convirtieron a la postre en el grupo dirigente del judaísmo palestino. Al principio se pusieron de parte de los asmoneos, hasta que se llegó con Juan Hircano I, que en un principio se apoyó en ellos, a una ruptura, cuyo origen ha de buscarse tal vez en las convicciones religiosas de los fariseos." (4). Pero su influencia no queda ahí: "C'est à eux que le Christianisme et l'Islam doivent d'exister" (5). Es un movimiento nacido y ambientado en Israel, pero eso no quita que resulte "pour le bénéfice des 'nations', c'est-à-dire de tous les hommes" (6). Viendo todo lo que ellos pueden representar, "une étude phénoménologique de la conscience scrupuleuse ne peut omettre leur témoignage" (7).

El movimiento de los fariseos se enmarca dentro de la nación sagrada de Israel. Este pueblo presenta una originalidad muy marcada, como hemos visto ya en la descripción del pecado y su relación con la Alianza. Israel es monoteísta a diferencia de los pueblos vecinos. Elegido por Dios y aceptador de la Ley puesta por Yahvé. Esto les distingue de los otros pueblos. Los fariseos ponían énfasis en ello.

- (1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 283
- (2) M. 119
- (3) M. 119
- (4) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 283-284
- (5) M. 115
- (6) M. 116
- (7) M. 119

Leipoldt y Grundmann lo ponen de manifiesto: "A los fariseos les interesa el pueblo como totalidad, y se aferran a la idea de que Israel es amado por Yahvé y ha sido elegido por él, aunque dan al propio tiempo a esta convicción un giro, según el cual la elección no es sólo un acto de la libérrima gracia de Dios, sino también un mérito de Israel, pues es el único entre todos los pueblos que ha aceptado la Ley; de ahí que los israelitas sean los hijos amados de Dios" (1). La elección por parte de Dios y el cumplimiento de la Ley por parte del pueblo hacen de Israel un pueblo monoteísta, con monoteísmo ético. La relación con el Dios les impone comportamientos conforme a su ley. Ricoeur dice que "le monothéisme d'Israel est un mono-théisme éthique" (2). Von Rad recalca este aspecto: "La ley de Yahvéh" "es una llamada muy personal de Yahvéh a Israel, y éste debe acogerla también en su conciencia de una manera absolutamente personal" (3). Los hebreos obrarán según dice la Ley (comportamiento ético), y así demostrarán su monoteísmo, ya que es "la expresión inmediata y personal de la voluntad de Dios" (4). Israel es de este modo un pueblo distinto, como lo pretendían los fariseos. Nos lo recuerda la afirmación de Von Rad: "Sobre el decálogo se puede decir lo mismo que sobre todas las otras "leyes" del Antiguo Testamento: "su destinatario el círculo al cual se dirige, no es una comunidad profana cualquiera como el estado, menos aún la sociedad humana en cuanto tal, sino la asamblea de Yahvéh" (5). Es un pueblo monoteísta y con una Ley dada por el único Dios reconocido.

(1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 293 y Cf. R. de VAUX (70) 213.

(2) M. 116

(3) VON RAD, G. (72) 136

(4) VON RAD, G. (72) 136

(5) VON RAD, G. (72) 253

La vida de este pueblo no se explica sin la ley. "La sortie d'Egipte, la marche au désert, l'installation en Canaan" (1), la labor de los profetas adquiere su sentido en este contexto. Además de ético el monoteísmo es histórico; "la loi n'est pas abstraite et intemporelle" (2). Está estrechamente unida a los grandes acontecimientos del pueblo, como la salida de Egipto y el caminar a una tierra de promisión.

La misma ética es histórica, "c'est l'éthique d'un peuple choisi; c'est pourquoi aussi tout le symbolisme du péché et de la repentance est lui-même un symbole "historique" qui tire ses "types" de quelques événements significatifs (captivité-délivrance)" (3). De aquí se derivan una serie de consecuencias interesantes para nuestro cometido: Una ética histórica, nacida del acontecimiento "ne pourra jamais être entièrement rationalisée, universalisée, dans une sorte de déisme moral intemporel" (4); su matiz histórico pide una interpretación de "la théologie de l'histoire des écrivains bibliques" (5); y la misma labor de los profetas, "leur contestation et leur fulmination" se dirige contra este pueblo que olvida los acontecimientos pasados y no da la densidad debida a los presentes, el profeta va "contre son oubli au temps du succès historique" (6). Sin todo este abanico de peculiaridades no se entenderá el fariseísmo.

Enfocada así la ética del pueblo hebreo, "les Pharisiens sont d'abord et essentiellement les hommes de la Tôrà" (7). Leipoldt y Grundmann ponen en su contexto lo que esto significa: "Los fariseos, "un movi-

- (1) M. 116
- (2) M. 116
- (3) M. 116
- (4) M. 117
- (5) M. 117
- (6) M. 117
- (7) M. 119

miento declaradamente laico, cuyo grupo dirigente lo constitúan los doctores de la Ley que no eran sacerdotes ..." (1). fueron los representantes de un género literario propio, la literatura sapiencial, en la que se ocuparon tanto ellos como los doctores de la Ley sacerdotales" (2). Son hombres con esa ocupación propia. Su misión es altamente importante, puesto que pertenecen a un pueblo entregado a las manos de Yahvéh. Constituyen los guardadores de las actuaciones salvíficas de Yahvéh con respecto al pueblo elegido, pues "la sabiduría, según Von Rad, es la forma en que la voluntad de Yahvéh y su guía (es decir, su salvación) se acercan al hombre; es la suma de cuanto el hombre necesita para vivir rectamente y de aquello que Dios le concede" (3). A esto se llama en Israel Ley, vocábulo con toda la importancia que acabamos de sostener. Tanto Von Rad como Leipoldt y Grundmann aceptan la igualdad entre sabiduría y ley. Von Rad afirma: "La ecuación sabiduría igual a ley es una simple conclusión teológica latente ya en Prov 1-9" (4). Los otros dos autores dicen lo mismo, recalcando la asistencia de la sabiduría en la creación: "La conexión factual existente entre la sabiduría y la erudicción en las Escrituras se advierte en la transferencia a la Torá de la noción de la sabiduría como cooperadora preexistente de la creación (Prov 8,22ss; Sab 7), según se ha realizado en Eclo 24, 1-23" (5). Los fariseos se dedican al cultivo del fundamento de la existencia de Israel. Son los hombres de la Tôrâ, en lenguaje ricoeuriano.

Por el hecho de ser los hombres preocupados de la ley y su observancia, no se puede concluir que sean solamente "les hommes du légalisme, de l'esclavage moral, de la dureté de coeur, du littéralisme" (6).

- (1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 284
- (2) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 284
- (3) VON RAD, G. (72) 538
- (4) VON RAD, G. (72) 538-539
- (5) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 284
- (6) M. 119

En este supuesto su movimiento no contribuiría "à une élucidation des expériences, des concepts et des symboles exemplaires; ils relèveraient seulement de la tératologie morale" (1). Ricoeur, en cambio, ve en ellos "un type irréductible d'expérience morale, en qui tout homme peut reconnaître une des possibilités fondamentales de sa propre humanité" (2). En ellos la conciencia de culpabilidad descubre uno de los rasgos de ser como tal. El hombre con una experiencia de falta como la de los fariseos podrá confesarse culpable.

Los fariseos, hombres de la Tôrâ, resultan ser en nuestra cultura los hombres de la Ley por la traducción que hicieron los Setenta al *vômos* griego. Pero nuestra mentalidad formada en el derecho romano tiene una noción de la conciencia escrupulosa diferente de la de los fariseos. Para nosotros nace de "préceptes généraux ordonnés en système" (3). Los fariseos derivan la ley de su relación con el Señor de la historia. "Ce qui fait loi dans la Loi, c'est qu'elle est une instruction du Seigneur" (4). Su dimensión ética y religiosa da aspecto de mandato y representa "la volonté de Dieu à l'égard des hommes" (5). Como la voluntad de Dios ha de ser cumplida en todo momento, el empeo de los fariseos está en "réaliser pratiquement la Tôrâ dans tous les secteurs de l'existence: rituelle et éthique, familiale et communautaire, pénale et économique, et de la réaliser dans les moindres circonstances" (6). Por otra parte, al resultar "une instruction adressée ici et maintenant à l'homme juif par Dieu lui-même" (7), "il faut que la Tôrâ soit vivante et actuelle" (8). El celo del espíritu farisáico

(1) M. 119

(2) M. 119

(3) M. 120

(4) M. 120

(5) M. 120

(6) M. 120

(7) M. 122

(8) M. 122

les pone en la obligación de hacer actual y acomodar la instrucción del Señor. "Ils "étudient" et "enseignent" la Tôrâ" (1), dice Ricoeur, en ese esfuerzo de procurar que la voluntad de Dios llegue a todas las circunstancias.

Por ser la ley una instrucción del Señor, debe ser viva y actual. La razón de ser de los fariseos era, pues, como lo acaba de decir Ricoeur, el estudio y la enseñanza de la Tôrâ.

Está en la misma línea de Leipoldt y Grundmann. La ley se da para cumplirse, sin posibilidad de réplica al venir de Dios. "La ley, que se hace remontar a Dios, refuta todas las objeciones y no dispensa en ningún lugar al hombre de su cumplimiento" (Dt. 27, 26; cf. Gal 3, 10); (2). De este principio se deriva el celo por el estudio y la enseñanza, para que en cada circunstancia determinada se sepa lo que debe hacerse. "Su cumplimiento, dicen los dos autores citados, le exige al hombre un estudio fatigoso y una fatigosa atención; el problema de lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido conduce a una infinidad de detalles casuísticos. El determinarlos compete a los doctores de la Ley, que tienen para ello la capacidad de atar y desatar, dando una cosa por prohibida y otra por permitida. No debe pasar inadvertido que toda esta labor de erudición escrituraria en torno a la Ley tenía por objeto el de hacerla practicable" (3). La ley, la Tôrâ tiene esa eficacia misteriosa por haber sido, en cuanto sabiduría, asistente en el momento de la creación. Depende de los fariseos, con su interpretación minuciosa, que, en cada momento, de tal forma se cumpla la Ley que llegue a ellos la salvación creadora de Yahvéh.

(1) M. 122

(2) LEIPOLDT, J y GRUNDMANN, W. (49) 286

(3) LEIPOLDT, J y GRUNDMANN, W. (49) 286

Los fariseos son custodios de un tesoro del que habla así Josefo:

"Se nos puede arrebatar nuestra riqueza, nuestra patria y cualquier otro bien que poseamos: siempre nos queda la Ley indestructible, y ningún judío está tan alejado de su patria o teme tanto la acerbidad de un tirano como para que no sea todavía mayor su temor reverencial a la Ley" (1). De su interpretación y actualización se cuidan los fariseos.

Visto lo que es el movimiento farisáico dentro del judaísmo, Ricoeur examina "le "type" que l'expérience du pharisaïsme (et en général du Jadaïsme) exemplifie" (2). La experiencia de estos hombres la podemos reducir al escrúpulo, pues en él encontramos "le noyau exemplaire" (3), de la culpabilidad. Estamos estudiando la culpabilidad en todos sus rasgos y manifestaciones. En el escrúpulo vemos "la dimension propre à ce type de culpabilité" (4), "la note propre de culpabilité qui nous paraît s'attacher à ce type" (5). Podemos, por tanto, progresar en el conocimiento de la culpabilidad estudiando el escrúpulo en el fariseísmo.

"On peut caractériser le scrupule, précise Ricoeur, comme un régime général d'hétéronomie conséquente et consentie" (6). La heteronomía proviene de que "la Tôra est révélation et que la révélation est Tôra" (7). Es revelación porque ha sido comunicada directamente por el Dios de la historia a Moisés. La ley, entonces, no está sometida a ningún otro establecimiento ni se puede explicar más que por el

(1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 285

(2) M. 123

(3) M. 123

(4) M. 123

(5) M. 123

(6) M. 123

(7) M. 123

mismo momento de ser otorgada, "celle de l'événement absolu de la "donation de la Loi" (1).

Von Rad piensa lo mismo de la Tôrâ. Es esencialmente la revelación o comunicación de Dios a Israel. En ella le comunica todo lo que necesita para ser un pueblo vencedor y con vida abundante. "La "Tôrâ" indica en el Deuteronomio la totalidad de las disposiciones salvíficas de Yahvéh con relación a Israel; puede traducirse con la palabra alemana Willensoffenbarung (revelación de la voluntad divina) tan neutral como "Tôrâ" (2). Da la misma precisión en otro lugar: "La ley es la tora, es decir, la totalidad de los actos por los que Yahvéh ha manifestado su voluntad salvífica a Israel" (3). En el libro de Deuteronomio se recalca el carácter de revelación de la Tôrâ. Esa forma de comunicación directa de Dios con Israel le concede al pueblo un cierto derecho sobre los otros. "En el Dt Israel es muy consciente de la singularidad de esta ley que le ha sido revelada; con ella Yahvéh le había preferido a todos los otros pueblos y éstos debían reconocer en el derecho de Israel una prueba de su particular cercanía y su relación inmediata con Dios (Dt 4, 6-8)" (4). La Tôrâ es la revelación. Si viene de tan alto, tan seriamente ha de ser cumplida. Y viene de fuera, viene de Yahvéh. La fuerza del escrúpulo farisaico, la preocupación escrupulosa por cumplirla se explica así.

Y, además, para más esenciar su autonomía, todo lo contenido en la revelación es Ley, "la révélation est Tôrâ" (5). En el contexto de alianza por el que se establecen lazos de unión entre Dios y su pueblo,

(1) M. 123

(2) VON RAD, G. (72) 284

(3) VON RAD, G. (72) 431

(4) VON RAD, G. (72) 136

(5) M. 123



Dios manda una instrucción y el pueblo le ha de responder con un comportamiento acomodado, pues "le coeur de la relation Dieu-homme est une instruction concernant le faire" (1). La manifestación de Dios a este pueblo se hace en términos de mandatos a llevar a la práctica. Dios en tanto se manifiesta y se revela lo hace por la Ley; la revelación es "Tôrâ".

Nada de extrañar si "pour la conscience scrupuleuse, le commandement est "saint, juste et bon" (2). Por este fondo de la ley considerada revelación y de la revelación que se reduce a ley surgirá en el hombre una determinada actitud, respuesta a condicionamiento o estructuras de tal magnitud. La respuesta se da en "tous les traits du scrupule et de la conscience de culpabilité propre au scrupule" (3). El escrúpulo nace necesariamente porque el hombre tiene que seguir, en absoluta fidelidad, la ley así ambientada. La posibilidad de hacer algo más allá de lo mandado sería admitir otra revelación distinta de la de la Tôrâ, o suponer que la Tôrâ no es revelación. Para evitar esta posibilidad el hombre de conciencia escrupulosa evitará hasta el riesgo de que suceda, "la conscience scrupuleuse est ainsi exactement inverse de celle d'une existence risquée" (4) "Sa grandeur est d'être hétéronome jusqu'au bout, d'obéir à l'instruction divine en toutes choses, malgré tout et dans le détail" (5).

En un texto de Josefo, citado por Leipoldt y Grundmann, se explica el seguimiento de la instrucción divina "en toutes choses" y "dans le detail" (6), de que acaba de hablarnos Ricoeur: "Nuestro legislador ...

(1) M. 123

(2) M. 124

(3) M. 124

(4) M. 124

(5) M. 124

(6) Cf. M. 124

por un lado, estuvo atento a que no faltara a la praxis moral la instrucción teórica, y por otro, quiso estar seguro de que la Ley, redactada en palabras, se pudiese en práctica. Por eso no dejó, desde el momento en que comienza la educación y la vida familiar de cada uno, nada, ni lo más mínimo, a la elección y al arbitrio de aquellos a quienes sus leyes estaban destinadas... para que viviéramos bajo él, como bajo un padre y un amo, y no pudiéramos pecar ni con premeditación ni por ignorancia" (Ap. II 277)" (1). La heteronomía es completa. El mismo sistema de la Ley lo tiene preparado así. Siempre se debe seguir lo que el Otro quiera, y éste lo ha dispuesto para que, haciéndose posible la heteronomía, el capricho del hombre no le lleve al pecado.

La obediencia a la instrucción divina "malgré tout" (2) la explica un rabino en una pregunta que se hace: "De dónde el que se deba decir: yo no puedo comer carne de cerdo, yo no puedo cohabitar con ninguna mujer prohibida, aunque me gustaría hacerlo, pero debo comportarme así, ya que mi Padre en el cielo, es decir, por encima de mí, así lo ha decidido" (3). El resto de las motivaciones y todas las demás razones no sirven para orientar la conducta de los seguidores de la Ley. El "por encima de mí," su heteronomía es el móvil definitivo de la conducta farisea.

Cumplido esto se consigue la felicidad. "Lorsque son hétéronomie est conséquente et consentie" (4), la conciencia escrupulosa experimenta la dicha, consigue la felicidad. Su sometimiento es de su propio agrado. El altruismo y el sometimiento al Super-yo da la felicidad.

(1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 285

(2) Cf. M 124

(3) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W (49) 286

(4) M. 124

Entonces, ¿de qué manera el escrúpulo o la conciencia escrupulosa puede proporcionar una contribución ejemplar al sentimiento de culpabilidad? "Quel est maintenant, se pregunta Ricoeur, l'apport propre du scrupule à la conscience de faute"? (1). Y responde "tout l'acquis de la conscience scrupuleuse se déploie dans la dimension de la "transgression" (2). De muchas maneras la ley, la Tórá, no podrá ser cumplida por el hombre y la consecuencia será el escrúpulo. En este sentido "le scrupule est la point avancée de la culpabilité" (3) porque en él encontramos dos rasgos de gran importancia en la descripción de la culpabilidad, "l'imputation personnelle du mal et la polarité du juste et du méchant" (4). Ya en los profetas habíamos visto "l'accusation de l'individu comme foyer de culpabilité" (5). Los fariseos continúan la línea profética. La transgresión de la ley les impulsa a sentirse culpables y manifestar su culpabilidad en "sa confession des péchés" (6). En la sinagoga la conciencia escrupulosa encuentra su deshago; "c'est là que le scrupule trouve son langage privilégié" (7). Los fariseos, pues, representan un lugar privilegiado de esta primera nota más característica de la culpabilidad con respecto al pecado. Se destaca en ellos la toma de conciencia del pecado como algo individual. La individualización de la falta y el sentimiento de culpabilidad en la confesión de sus pecados les hace un grupo ejemplar en la descripción del sentimiento de culpabilidad.

También en los fariseos se encuentra el paradigma de la graduación de la culpabilidad como nota diferenciativa del pecado en la conciencia

- (1) M. 124
- (2) M. 124
- (3) M. 124
- (4) M. 124
- (5) M. 124
- (6) M. 125
- (7) M. 125

de falta. Por este extremo la conciencia de falta deja de sentirse como pecado y se siente como culpabilidad. Se es o no es pecador, sin embargo se siente uno más o menos culpable. En los fariseos la transgresión puede ser mayor o menor, y así nacen los grados de culpabilidad. El justo y el malo de que hablábamos, ocupan un lugar en la mentalidad farisáica. Más aún "les pharisiens ont accentué encore ce sens de la polarité morale, dans la mesure même où ils ont fait de l'observance de la Loi non plus seulement une limite idéale mais un programme effectif de vie" (1). La mentalidad de los fariseos resulta, en consecuencia, modélica en otros de los rasgos característicos de la culpabilidad.

Los dos grandes rasgos definidores de la culpabilidad, ejemplarizados por los fariseos son "l'imputation personnelle" y "la polarité du juste et du méchant" (2). El segundo es más bien consecuencia del primero. Los fariseos han traído al mundo de la culpabilidad el aspecto de individualización en el cumplimiento de las normas. El mundo se dividirá, después, en los que las cumplen y en los que se las saltan. Leipoldt y Grundmann lo ven igual: "La individualización introducida por el cumplimiento individual de los preceptos legales conduce a descomponer al pueblo en una suma de individuos, que son calificados de justos e injustos por el cumplimiento o el incumplimiento de la Ley" (3). La imputación personal y la existencia de los justos y los injustos nos acercan al tema del mérito, que Ricoeur ve como continuación de aquél. Así lo entienden también Leipoldt y Grundmann: "Los actos del cumplimiento de la Ley tienen un valor positivo para quien los realiza y un valor negativo sus transgresiones" (4). El cumplimiento de la ley forma el haber, el mérito del individuo. "To-

(1) M 125

(2) M. 126

(3) LEIPOLDT, L. y GRUNDMANN, W. (49) 293

(4) LEIPOLDT, L. y GRUNDMANN, W. (49) 287

do acto de cumplimiento de la Ley se registra en el haber, toda transgresión de la Ley en el debe" (1).

El justo y el malo, cuando son conscientes de su obrar y sienten la imputación de sus obras, se convierten en dos personajes diferentes. Efectivamente "le Dieu du Jadaïsme n'est pas au-de là du bien et du mal" (2). Diríamos que Dios ha tomado partido por una de las partes de este binomio. "Il en résulte qu'il y a une différence intrinsèque entre celui qui fait le bien et celui qui fait le mal. l'un plaît à Dieu, l'autre non" (3). Evidentemente el que resulta agradable a Dios posee algo que el otro no tiene. Su ser ha aumentado, se ha agrandado. "Il ajoute quelque chose à sa personnalité, à son existence intime: ce quelque chose, c'est le "mèrite"; le mérite, c'est l'empreinte de l'acte juste" (4). El aumento de valor en el hombre con mérito tiene estrecha relación con la idea de recompensa. En los fariseos la recompensa adquiere un matiz especialísimo, pues, según su mentalidad, "faire la volonté de Dieu est plus grand que tout" (5). De ahí nace el mérito, según decíamos, y éste "c'est une autre manière de dire que l'homme obéissant est "heureux", qu'il a "trouvé la vie", qu'il a obtenu la "faveur de Dieu" (Prov. 8, 34-35)" (6).

El hombre <sup>de</sup> mérito, lleno de vida por haber obtenido el favor de Dios, es lo contrario en los fariseos del hombre culpable. En términos de Ricoeur, "l'apport explicite du pharisaïsme à l'idée de culpabilité sera quelque chose comme le contraire du mérite" (7). En efecto,

(1) LEIPOLDT, L. y GRUNDMANN, W. (49) 287

(2) M. 125

(3) M. 125

(4) M. 125

(5) M. 126

(6) M. 126

(7) M. 126

por el cumplimiento del bien el hombre ha aumentado su valor que consiste esencialmente en el aumento de vida por la felicidad conseguida. Su vida se engrandece al estar Dios de su parte y comunicarle su favor. El mérito consiste en un aumento de valor y, en cambio, la culpabilidad es una pérdida en el valor. Así Ricoeur: 'Objectivement le péché est transgression; subjectivement la culpabilité est la perte d'un degré de valeur' (1). El mérito del lenguaje de los fariseos nos descubre el rostro de la culpabilidad en algo que Ricoeur considera esencial en este término, la pérdida de un valor. Lo hace de una manera indirecta porque, en la culpabilidad el hombre pierde un valor que gana en el mérito. Nos instruyen sobre un estado de carencia diciéndonos lo que significa su plenitud.

Junto a las nociones de transgresión y mérito tan vinculadas al escrúpulo, y esclarecedores por ello del sentimiento de culpabilidad en esta vertiente, está la de "repentance"; "la "repentance" appartient au même univers thématique que la transgression et le mérite" (2). Evidentemente sólo a los hombres libres, capaces de decidir de sus acciones, se les puede llamar transgresores o decir que tienen mérito en sus actuaciones. Esta idea, explicativa entonces de la transgresión y del mérito, se encierra en el arrepentimiento, "car la "repentance" signifie que le "retour" du libre choix à Dieu est toujours à la disposition de l'homme; l'exemple des grands impies qui sont "retournés" à l'Eternel est là pour attester qu'il est toujours possible à l'homme de "changer sa voie" (3).

(1) M. 126

(2) M. 127

(3) M. 127

También el arrepentimiento esclarece otro aspecto interesante del movimiento de los fariseos, el sentimiento de la libertad responsable. Su pertenencia al mismo universo temático de la transgresión y del mérito, y ahora su contribución a la libertad responsable, todo ello contribuye de manera directa o indirecta a la explicación de la culpabilidad, noción contraria al mérito y consecuencia directa de la transgresión con libertad responsable. Culpable es el hombre sin mérito y transgresor de normas en ejercicio de su libertad.

Pues bien, el hecho del arrepentimiento como vuelta libre y siempre posible del transgresor probaría "l'interprétation de l'inclination mauvaise" comme occasion de péché et non comme mal radical" (1). Se acepta la existencia de una inclinación mala, pero se precisa que, por tenerla, el hombre no debe actuar mal necesariamente; no le resulta insuperable el vencer su inclinación al mal. Dentro de la visión ética de los fariseos, dando consistencia a todo su edificio, se descubre "l'idée d'une liberté entièrement responsable et toujours disponible elle-même" (2). Esta actitud roza otras concepciones judías, la de la literatura rabínica, con el tema de las dos "inclinations", interesante noción, porque, como dice Ricoeur en la nota, "cette notion oscille entre le volontaire et l'involontaire, le responsable et l'irresponsable, la faute et la faiblesse, la part de l'homme et la part de Dieu" (3); todo el mundo dentro del de la culpabilidad. Pues, a pesar de la inclinación mala, como decíamos, al hombre se le pide responsabilidad de su pecado.

La responsabilidad personal por las propias acciones ya la afirma Von Rad en su génesis: "Israel comenzó muy pronto a liberar sus concep-

(1) M 127

(2) M 127

(3) M 127

ciones jurídicas de todo elemento mágico y no tardó en sustituir la idea mágica de la culpa o los efectos mágicos del derecho de asilo, por conceptos bien claros sobre la responsabilidad moral del individuo" (1). Leipoldt y Grundmann hablando de la "teoría farisaica de la retribución" (2) en el IV Esdras, en el diálogo entre Esdras y el ángel, dicen lo siguiente: "Con duras palabras llama la atención sobre la responsabilidad personal del hombre, a quien le ha sido dada por la Ley la libertad de decisión y en ella tiene la ayuda para superar el mal germen de su corazón y conseguir la vida" (3). En los diversos autores se da como firme la existencia de la libertad.

Según insinuábamos hace un momento, la afirmación es importante porque en el hombre, junto con la tendencia buena, existe otra mala, "L'homme est soumis à la dualité de deux tendances, de deux impulsions, une bonne inclination et une mauvaise inclination" (4). Los fariseos recogieron estas ideas de los rabinos, de los tiempos de los asideos. "Los rabinos desarrollaron la teoría de las dos tendencias del hombre. Sus raíces se remontan a la época de los asideos. En Qumrán recibió la forma de los dos espíritus, que pugnan entre sí en el espíritu del hombre. Entre los fariseos se cargó todo el énfasis en los acontecimientos íntimos del corazón del hombre" (5). Los efectos de las dos tendencias están descritos por estos dos autores: "Mientras que la buena tendencia impele al hombre hacia Dios y despierta en él la complacencia por la ley de Dios, la mala tendencia es la proclividad a la idolatría, al desenfreno y a los deseos impu-

(1) VON RAD, G. (72) 62

(2) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN W. (49) 296

(3) LEIPOLDT J. y GRUNDMANN, W. (49) 297

(4) M. 127

(5) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 289-290



ros" (1). El hombre se haya arrojado en manos de los dos dinamis-  
mos.

Sin embargo, la inclinación mala no le quita al hombre la libertad, porque no constituye un mal radical del que no se pueda desenredar. "Est implanté par le créateur dans l'homme : c'est une des choses que Dieu a faites et dont il a dit qu'elles étaient "très bonnes" (2). Leipoldt y Grundmann entienden lo mismo, al hacerlas salir a las dos de la mano del creador. "Ambas tendencias las hizo Dios innatas en el hombre, y entre su mutua pugna debe pasarla vida, pues Dios quiere el libre arbitrio del ser humano" (3). El hombre la puede sentir como tentación, dice Ricoeur pero "l'inclination mauvaise" ne fait pas du péché un irréparable" (4). Leipoldt y Grundmann hacen la misma interpretación del pensamiento de los fariseos: "La mala tendencia en síno es para ellos pecado, sino aliciente y tentación para el pecado" (5). Los fariseos, a una con los rabinos, creen en la posibilidad de salir airoso de la prueba: "Los rabinos dan por supuesta la posibilidad de superar la mala tendencia. "Si quieres, puedes (con la ayuda de la Torá) dominarla" (Sifré Deut 45 a II, 18). (6).

Los fariseos se dan la mano con la tradición rabínica para afirmar la libertad del hombre. Creen en su culpabilidad, afirman la posibilidad del arrepentimiento y anuncian el perdón de Dios; predicán "un processus lent et progressif de salut, où le "pardon" ne fait point défaut à la "repentence", la grâce à la bonne volonté" (7).

(1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 290

(2) M. 127

(3) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 290

(4) M. 127

(5) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 290

(6) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 290

(7) M. 127-128

En este aspecto el escrúpulo es portador de grandeza. Nos da un sentido de la culpabilidad y de la responsabilidad: "Telle est la grandeur du scrupule, de son sens de la culpabilité et de son sens de la responsabilité" (1). Sin embargo la conciencia escrupulosa presenta un punto donde se tuerce, tiene un límite que, curiosa y paradójicamente, radica en su misma grandeza, "à savoir l'hétéronomie consé- quente et consentie qui la définit" (2). Precisa también Ricoeur que "en elle-même et pour elle-même cette limite n'est pas encore culpabilité" (3). Llega a formar "le "type" de la conscience scrupuleuse" (4). Nos daría una forma más de responder al Dios de la Alianza y ejemplarmente una manera de enfrentarse con la realidad.

"Pour retrouver le point de gauchissement, si l'on peut dire, de la conscience scrupuleuse" (5), continúa Ricoeur, se debe partir del propósito de los fariseos de elaborar "une tradition orale susceptible de maintenir vivante la Tôrâ écrite et d'être tenue à son tour pour un aspect de l'éternelle Tôrâ enseignée une fois à Moïse" (6). Desde los tiempos de Moisés, los fariseos tomaron conciencia del origen de su fuerza. Si Dios creó el mundo con la Ley, Israel llegará a ser superior a todos los pueblos con su cumplimiento. "Con la Ley recibió Israel, dice Leipoldt y Grundmann, según el aserto del rabino Aqiba, el instrumento con el que Dios creó el mundo, y en ello reside la superioridad de Israel sobre los pueblos" (7). Los fariseos, nos lo ha dicho Ricoeur, optaron por transmitir la Ley oralmente.

(1) M. 128

(2) M. 128

(3) M. 128

(4) M. 128

(5) M. 128

(6) M. 128

(7) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 284

Era una manera de conservar presente toda la fuerza desarrollada por Yahvé desde los tiempos de Moisés. Leipoldt y Grundmann se refieren, con las siguientes palabras, a la forma de tradición oral farisaica: "Al adoptar una parte de los doctores de la Ley el ideal farisaico de la fidelidad a la Ley en la vida cotidiana, concentraron su trabajo en la puesta en práctica de la Ley con la ayuda de la tradición oral, por cuyos depositarios se les tenía. Esta tradición oral se hizo remontar al propio Moisés. La habría recibido del mismo Yahvé en el Sinaí como interpretación de la Ley; el vínculo de unión entre Moisés y ellos son los Profetas, a quienes concebían ante todo como intérpretes de la Ley sobre la base de esta tradición". (1).

Una actividad de este tipo no se puede llevar a cabo más que de forma jurídica, "dans une oeuvre de jurisprudence" (2), por medio de una "opération essentiellement définissante et légiférante des sages" (3). A las nuevas situaciones no existe otro modo de darles vida e invadirles del espíritu de la Torá que haciendo un juicio de cómo, en el nuevo caso concreto, se aplicaría la revelación comunicada a Moisés. El aspecto de definición y de juicio definitivo se debe a la divinización de la Torá escrita precisamente por el oficio desempeñado. Pero esto tiene una contrapartida seria al reducir las relaciones del hombre con la divinidad a un determinado tipo, "un type précis et limité de relation de l'homme au divin, à savoir la justesse de jugement, le discernement, qui sont l'âme de la casuistique" (4).

(1) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 284-285

(2) M. 128

(3) M. 128

(4) M. 128

El pueblo judío, a través de los fariseos, ha mostrado ejemplarmente la cara y cruz de la conciencia escrupulosa, "le grandeur et la limitation de la conscience scrupuleuse ou plus exactement du scrupule religieux" (1). Han enseñado "l'essence même d'une religion "practique" (2). En ella las relaciones entre Dios y el hombre se reducen a "une relation d'instruction", "de volonté qui commande à volonté qui obéit" (3). Este torcimiento de la conciencia escrupulosa no lo ve Ricoeur inventado y privativo de los fariseos, aunque ellos hayan sido el grupo más representativo y los educadores de la humanidad en la conciencia escrupulosa.

Y así a Ricoeur le parece que "la limitation de toute conscience scrupuleuse" (4) proviene de lo que él llama "un fantastique mosaïque" (5). A Moisés se le consideraba el profeta de los profetas. En este contexto "on lui attribue toutes les législations successives, le Décalogue, le Deutéronome, le Lévitique; enfin la loi orale elle-même est résorbée dans la révélation mosaïque" (6). Se percibe un esfuerzo y una tendencia por reagrupar toda experiencia de tipo religioso en torno de este legislador. "Ainsi toutes les modalités et toutes les étapes de l'expérience religieuse viennent se contracter dans la figure du législateur et dans l'événement unique de la donation de la Loi" (7). En consecuencia cualquier tradición vivida u oral, cualquier vivencia de las distintas situaciones, siempre se conectará "dans quelque chose comme un "événement" absolu, par quoi cette conscience serait donnée à elle-même au passé" (8). A este absoluto ha de ser fiel la

(1) M. 128

(2) M. 128

(3) M. 128

(4) M. 130

(5) M. 130

(6) M. 130

(7) M. 130

(8) M. 130

conciencia escrupulosa y así quedar constituida como tal. "La conscience scrupuleuse jure d'être fidèle, avec intelligence, zèle, humilité et joie, à cette instruction divine en quoi résume à ses yeux son Origine absolue" (1). En esta manera de ser, por otra parte igual que en la de los fariseos, radica la grandeza y la limitación del movimiento en cuestión. "Sa fidélité intégrale est sa grandeur, le fantastique misaïque (ou ce qui en tient lieu) est sa limitation" (2). No obstante, la conciencia escrupulosa no vivencia la limitación como falta. Tampoco siente por esta parte la culpabilidad. Las diversas actuaciones "sont précisément destinées à réduire la culpabilité" (3). De todas las maneras este aspecto jurisdicista de que venimos hablando nos da a conocer las distintas caras del escrúpulo.

Este queda todavía más definido por otros rasgos que estudia Ricoeur a continuación; "et d'abord la coïncidence du rituel et du moral dans la scrupule" (4). Según estos dos rasgos, "le scrupule, dice Ricoeur, aurait pu aussi bien être défini comme une ritualisation de la vie morale ou une moralisation du rite" (5). El hecho de someterse incondicionalmente al ritualismo otra vez se explicaría por la heteronomía consecuente y consentida tan en la base del movimiento fariseo, pues la conciencia propia no se puede considerar origen de lo que le queda desconocido; "l'ésotérisme du rite atteste à la conscience qu'elle n'est pas l'origine de la Loi, puisque celle-ci ne lui est pas transparente" (6). El sometimiento al rito es una muestra clara de someterse a la voluntad de Dios. Y, puesto que refleja la voluntad de Dios,

(1) M. 130

(2) M. 130

(3) M. 130

(4) M. 130

(5) M. 131

(6) M. 131

la conciencia escrupulosa lo seguirá puntualmente, porque "le rite est l'instrument de cette exactitude, qui est l'équivalent éthique de l'exactitude scientifique" (1).

Y, de hecho, como lo dicen Leipoldt y Grundmann, la vida del templo, las ceremonias religiosas, los ritos propiamente tales estaban regulados por la Ley. "El servicio divino, como culto realizado en el Templo, estaba regulado por la Ley; esta interpretación de la Ley por parte de los fariseos, posibilitaba la legalización de usos populares, rechazados por los saduceos y fomentados, en cambio, por los fariseos, lo que les granjeó la adhesión del pueblo" (2). En el rito, una determinada norma a conservar en las actuaciones culturales, se encuentra también el espíritu fariseo de hacerlo todo con precisión científica para que no deje de alcanzarse la finalidad pretendida. Siempre se tendrá el escrúpulo de haberlo realizado o no de forma mandada. Esta actitud se compenetrará con la llevada en la vida fuera del culto y se conseguirá esa ritualización de la vida de que habla Ricoeur. Al mismo tiempo el rito quedará moralizado, puesto que se hace en el culto lo que manda la Ley.

Además de que una conciencia así de escrupulosa necesitará de "ses observances" para las que se requiere "quelque cérémonial public, domestique, ou privé" (3). Estas ganas de exactitud promueven los peligros de la conciencia escrupulosa, pues el jurisdiccionismo y la ritualización se pueden perder en la letra de lo mandado sin pasar al espíritu. Este peligro el escrupuloso lo considera "la rançon

(1) M. 130

(2) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 285

(3) M. 131

de sa grandeur; la conscience scrupuleuse ne l'aperçoit pas comme faute" (1).

"Un troisième trait s'ajoute à ce double processus de juridisation et de ritualisation de la conscience scrupuleuse" (2) y presenta "un caractère énumératif et cumulatif" (3). Se sigue este carácter de la heteronomía consecuyente y consentida. Amontona decretos y mandamientos. Se sienta en movimiento continuo para multiplicar los preceptos. La conciencia escrupulosa "n'oublie rien" (4). "C'est une conscience multiple et sédimentée qui ne trouve de salut que dans le mouvement" (5). Poseedora de toda la tradición, si no sigue añadiendo nuevos contenidos y desarrollando un "travail d'innovation minutieuse et souvent minuscule" (6), tendremos que "la conscience est prise au piège de sa propre tradition qui devient son joug" (7). Siempre correrá esta conciencia el peligro de pararse y sedimentarse, sin seguir avanzando.

Finalmente, "le scrupuleux est un homme "séparé" (8). Se pasa al terreno de las relaciones su concepción de lo puro y lo impuro, "la séparation du pur et de l'impur" (9). Estos ritos crean entre los observantes "reconnaissance mutuelle" (10), y con ello nace la separación de los que no los practican. Ellos, los practicantes, se tienen por puros, mientras que el resto son considerados como impuros. "C'est pourquoi l'homme du scrupule ne peut sauvegarder son "urbanité"

- (1) M. 132
- (2) M. 132
- (3) M. 132
- (4) M. 132
- (5) M. 132
- (6) M. 132
- (7) M. 132
- (8) M. 132
- (9) M. 132
- (10) M. 132

que par un zèle dévorant de prosélytisme, afin de réduire l'écart entre l'observance et la non-observance et de faire, de son peuple au moins, "un royaume de saints et une nation sainte" (1). Los observantes practicarán el proselitismo entre los impuros para traerlos a su grupo. Atestiguan lo mismo Leipoldt y Grundmann: "Como aquí prevalece también el punto de vista individual de la probidad personal, se desprende del mismo la necesidad de esforzarse por ganar prosélitos entre los pueblos. Hubo una gran actividad misionera judía (cf. Mt. 23, 13) que hacía propaganda para ganar conversos al judaísmo" (2). La concepción de la división del mundo entre puros e impuros lleva una dinámica, por la que se intenta llenar todo de la verdad que se cree poseer.

Y, si no toman esta salida, se encerrarán en sí mismos rumiando "la maxime de sa propre particularité" (3). El fariseo, o el judío con respecto a los demás pueblos, y el hombre con la conciencia escrupulosa se convierte en "une pierre d'achoppement et pour lui-même un solitaire" (4). La separación de los fariseos les va incrustada en su mismo nombre. Un nombre en principio "oprobioso" y más tarde aceptado por ellos con verdadera complacencia. La interpretación la da Leipoldt y Grundmann: "El nombre de "fariseos" es la forma griega del hebreo pêrusîm, los "segregados", posiblemente un nombre oprobioso que les aplicaron sus adversarios, que pasó a denominarles cambiando su sentido peyorativo en uno honroso" (5). Pues, como ya hemos indicado varias veces en la fenomenología de la conciencia escrupulosa, "cella non plus, l'homme du scrupule ne peut le tenir pour sa faute; c'est la fruit amer de son obéissance; c'est son destin" (6).

(1) M. 132

(2) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 289

(3) M. 133

(4) M. 133

(5) LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (49) 283

(6) M. 133



No debe extrañar esta consecuencia, pues al definirse la conciencia escrupulosa como fina y delicada, el escrupuloso se siente aprobado por la dinámica de la heteronomía (una especie de altruismo) consecuente y consentida.

Todo esto nos indica que en la fenomenología del escrúpulo asistimos a un momento interesantísimo de la conciencia de falta, del sentimiento de culpabilidad. En la experiencia de los fariseos, de los judíos, sobre su relación con lo mandado en la Tora tiene el mundo de la culpa una síntesis recapituladora. Estas son las palabras de Ricoeur: "Le scrupule est bien la pointe avancée de l'expérience de faute, la recapitulation, dans la conscience fine, de la souillure, du péché et de la culpabilité" (1). El mundo experimental de la falta estudiado por Ricoeur en los momentos de "la souillure", el pecado y la culpabilidad y expuesto en las partes anteriores de la tesis, se ejemplariza en el movimiento farisáico. En él se ha mostrado una manera de sentirse culpable. Los fariseos han sentido la culpabilidad en el paradigma del escrúpulo.

Los rasgos del escrúpulo vivido en el hombre, "ritualisation, sédimentation, séparation de la conscience scrupuleuse" (2), los considera Ricoeur estrecheces, la otra parte, de la profundidad de esta conciencia. "Ces traits, dice él, ne font pas du scrupuleux un monstre; ces étroitesse sont la contrepartie de la profondeur du scrupule" (3). Ahora bien, una conciencia de estas características, formada en un punto tan elevado y delicada como es, puede caer de su altura por ser difícil mantenerse en semejante actitud; "c'est à ce poste avancé

(1) M. 133

(2) M. 133

(3) M. 133

que toute cette expérience est sur le point de chavirer" (1). El principio de cualquier enquistamiento en tal meticulosidad apartará a los escrupulosos de su propósito.

La conciencia escrupulosa tiene un sonado fracaso en la hipocresía. "L'échec spécifique de la conscience scrupuleuse" según el autor reside en la hipocresía. (2). Por la dinámica de las actitudes escrupulosas el fariseo debería estar en continuo movimiento. Lo exige, decimos, el fundamento estructural de conseguir, en cada momento, una Tora oral divinizada por ser el hoy del eterno ayer de la Tora escrita. Pararse es sentirse responsable de atentar contra la esencia atribuida a la Ley oral. Por parar el mecanismo que la constituye como tal, moverse al ritmo de las situaciones y necesidades prácticas, se atenta contra la estructura de lo divinizado. Por ello, tal vez, la conciencia escrupulosa, que deja de moverse degenera en hipocresía por intenta tapar la traición a lo que proclamaba como punto inspirador y estructurante de una actitud. Como dice Ricoeur "le scrupule vire à l'hypocrisie dès que la conscience scrupuleuse cesse d'être en mouvement" (3). Se ha roto la misma forma de relacionarse con la ley divina y divinizada. El fallo está en la misma base. Los hombres de semejante construcción han fallado por la base. Y no se atreven a presentar ese rostro.

Evidentemente su actitud consecuente y consentida de volcarse en la Ley por ser revelación, esta actitud heterónoma en vez de dar sus frutos, ha resultado ser una alienación. Se determinó vivir en y de la Tora con todas sus implicaciones y ramificaciones. Ella sola debía ser el imperativo. Pero a cada uno de los términos consecuentes

(1) M. 133  
(2) M. 133  
(3) M. 133

con este imperativo se les fue quitando algo de su densidad y se quedaron a mitad de camino. En pocas palabras resume Ricoeur lo que les fue faltando a cada uno de ellos: "Son hétéronomie en effet n'est justifiée que si elle est assumée jusqu'au bout; sa juridiction ne l'est que si la casuistique conquiert de nouveaux domaines; sa ritualisation, si l'exactitude est entière; sa sédimentation, si l'interprétation reste vivante; sa separation n'est rendue supportable que par le zèle missionnaire" (1). Cada uno de los ribetes que engalanaban y dan su ser en el hombre a la Tora están faltos de algo en la conciencia escrupulosa de los fariseos. La ironía del destino: se desbaratan por falta los que dijeron que no se puede faltar ni siquiera en las minucias. Y su falta tiene muchos visos de estructural. Porque, aparte de no desarrollar los mismos conceptos base de su argumentación (heteronomía, jurisdicismo, ritualización, sedimentación y separación), han eclipsado, por "l'autorité du maître", "la relation vivante à Dieu et aux hommes" (2); han olvidado "les grands enjeux de la vie, la justice, la miséricorde et la fidélité" (3); olvido también de "la finalité de la règle, à savoir autrui, sa liberté et son bonheur" (4), por su fijeza en la exactitud de la observancia; el mérito ha venido a ser "un avantage, un avoir, dont elle se prévaut" (5); y su excesiva preocupación de lo externo, de la apariéncia en consonancia con la hipocresía en que ha terminado su manera de proceder.

La culpabilidad, el sentimiento de culpabilidad ha mostrado al mundo entero, en este grupo de judíos, una de sus formas de ser. Se sien-

(1) M. 134

(2) M. 134

(3) M. 134

(4) M. 134

(5) M. 134

te uno también culpable por tener su conciencia con respecto a la falta como la tenían los fariseos, aquellos que por su escrúpulo llegaron a atentar contra su misma concepción básica sobre la Ley llamada Tora.

E. c. Pablo de Tarso.

El sentimiento de culpabilidad fulgura en la experiencia vivencial de Pablo de Tarso, expositor del mensaje de Jesús de Nazaret. El autor investiga en las vivencias de este hombre por considerarlas "expérience exemplaire" (1). Y ya desde el principio afirma "la renversement du pour ou contre qu'opéra dans la conscience de faute" (2) en relación con el movimiento de los fariseos, y en lógica con respecto a otras constataciones de culpabilidad.

Pablo anuncia la "malédiction de la loi" (Gal. 3,13) (3), afirmación totalmente descabellada para el fariseísmo. La ley que acusa y condena es sometida ella misma a acusación; "accusation de l'accusation" (4) llama el autor a este fenómeno. Y tiene una fundamentación clara: la ley podría traer la justificación o la rehabilitación del hombre en caso de poderse cumplir íntegramente, pero Pablo constata "l'impuissance de l'homme à satisfaire à l'exigence totale de la loi" (5). En semejante circunstancia "l'homme ne sera donc point justifié par la loi; il le serait si l'observance pouvait être totale" (6). La ley así

- (1) M. 134
- (2) M. 134
- (3) M. 135
- (4) M. 135
- (5) M. 135
- (6) M. 135

no puede dar lo que se esperaba de ella. Por lo menos la ley es impotente para justificar.

Se esperaba de ella "l'approximation de la justice" (1), "mais la loi elle-même transforme cette approche en distance" (2). No llega por este camino la justificación, "commence l'enfer de la culpabilité" (3). La encrucijada para el hombre es manifiesta. La misma ley le proporciona la culpabilidad. Acudió a ella para liberarse y justificarse, pero la experiencia de Pablo le hace afirmar a Ricoeur la originalidad de aquél, "c'est que la loi elle-même est source de péché" (4), y por tanto de culpabilidad, pues el pecado es uno de sus tres momentos. Y después de afirmar el autor aquello de Pablo: "La loi est intervenue pour que se multipliât la faute" (5), continúa con la idea de la manifestación del pecado por medio de la ley citando otro texto de Pablo: "La loi est ainsi ce qui exhibe le péché, ce qui le rend manifeste: "C'est le péché qui, afin de paraître péché, se sert d'une chose bonne pour me procurer la mort afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte" (6). Lo que complica todavía más la situación.

Evidentemente necesita una explicación el que el precepto y la ley "pourtant bonne en soi" (7) que debería servir al hombre, "s'inverse en "ministère de condamnation" (8). L. Cerfaux entiende de la misma manera el alcance de la ley. La ley, en sí misma, es buena. Los preceptos que ella da son santos. "Si la ley encierra todo bajo el pe-

- (1) M. 135
- (2) M. 135
- (3) M. 135
- (4) M. 135
- (5) M. 135
- (6) M. 135
- (7) M. 136
- (8) M. 136

cado; si con ella todo acaba en prohibiciones, maldiciones, es normal. En cuanto que el ideal del hombre religioso que la Ley ha esbozado es excelente, incluso en cuanto que hace presagiar al hombre cristiano especialmente cuando ordena la caridad; la Ley es espiritual y sus preceptos son santos, justos y buenos (Rm 7, 12)" (1). El pecado debería consistir entonces simplemente en la desobediencia a los buenos preceptos mandados por la ley. Sin embargo, Pablo, en la explicación a este problema, muestra uno de los rasgos de su originalidad en la exposición del sentimiento de culpabilidad. Hemos afirmado con bastante frecuencia la procedencia del sentimiento de culpabilidad de la transgresión de lo mandado. El hombre se siente enroscado en la vivencia del mal de falta que proviene de la transgresión. En los fariseos la importancia de este término era decisiva.

Pablo va por otro lado al darnos respuesta al problema del hombre que interiormente se complace en la bondad del precepto, pero que se siente condenado por él. Supera para ello el mal de falta como transgresión. El pecado tiene otra dimensión más allá de ser experiencia del mal por transgredir el precepto. "Saint Paul, dice R coeur, fait apparaître une dimension du péché, une qualité nouvelle du mal qui n'est plus la "transgression" d'un commandement déterminé, ni même du tout transgression" (2). El pecado para Pablo consiste en "la justice de la loi" ou "justice qui vient par la loi" (3). El pecado tiene así casi un sentido de equivoco. Es no haber encontrado el camino. Se pretendía algo que resulta imposible. Pablo lo denomina un intento de "se glorifier dans la loi" (4).

(1) CERFAUX, L. (6) 368.

(2) M. 136

(3) M. 136

(4) M. 136

Es así, dice Cerfaux, porque "la ley es incapaz de dar la justicia"

(1). Esa fue la gran pretensión de los fariseos: pensar que se podía llegar a la liberación por el cumplimiento exacto y meticuloso de la Ley. En ese aspecto la ley es impotente. De la ley no llega la justicia. "La ley, acentúa Cerfaux, que fue decretada por un "mediador", Moisés, y por los ángeles, era imperfecta, no sólo por razón de su impotencia en orden a proporcionar la justicia que ella misma prescribía..." (2). La ley mira a las transgresiones, pero de ella no sale una fuerza para que se cumplan sus preceptos: "La Ley no se interesa más que en las transgresiones; no puede otra cosa que ordenar, sin dar la fuerza para que se cumplan sus preceptos: "La ley no se interesa más que en las transgresiones; no puede otra cosa que ordenar, sin dar la fuerza para cumplir el precepto. Esa es, evidentemente su imperfección radical. San Pablo insiste en la epístola a los Galatas en este aspecto desconcertante de la institución judía" (3). El intento fariseo queda fallido, porque se pretende "se florifier dans la loi" (4), y con ello convertirse el hombre en artífice de la salvación.

A la ley eso es lo que "le han exigido los fariseos: el ayudar al hombre a producir por sí mismo su justicia, atribuyendo a sus propias fuerzas sus servicios legales. Pero esta postura del fariseísmo, estigmatizada también por nuestro Señor, desnaturaliza la intención de Dios, que quería que la ley fuera simplemente una preparación imperfecta y con taras, buena con todo en lo esencial, añadiendo un error doctrinal, la capacidad del hombre para obrar el bien por sí mismo.

(1) CERFAUX, L. (6) 368

(2) CERFAUX, L. (6) 369

(3) CERFAUX, L. (6) 362

(4) M. 136

El hombre se considera capaz de llegar a Dios con sus obras personales y obligar a que le salvara. Esto era ponerse en pie de igualdad con Dios" (1). A la ley "no se le puede, por lo mismo pedir lo que no podía dar" (2). En los planes de Dios su significación era muy distinta. Los fariseos había hecho de la ley una caricatura. "Si por la Ley se entiende el sistema religioso que los fariseos han desarrollado para realizar "su propia justicia", es decir, para presentarse ante Dios con sus buenas obras, excluyendo la humildad, que es esencial al hombre -puesto que la misericordia es esencial a Dios-, hay que ver en ella una caricatura de la institución divina, justamente estigmatizada por Cristo y por San Pablo" (3).

Ricoeur, explicando a San Pablo, contrario a la desfiguración de los fariseos dice: "La prétension de vivre sur le fondement de ce qui en droit est destiné à procurer la vie, mais qui en fait est condamné à procurer la mort" (4). La moralidad que resulta de esta, llamémosla falsa pretensión, y también la inmoralidad lo designa Pablo "chair". El hombre de "carne" por fiarse en su debilidad, en su carne, no experimenta, a pesar de sus pretensiones, el gozo de la libertad. Sigue estando cautivo. "Par cette prétension, moralité et immoralité sont désormais englobées dans la même catégorie existentielle qui s'appelle "chair" (5).

Los que proceden de esta manera y se dejan llevar por la carne, están cercanos a la muerte. Cercano al concepto de carne aparece en Pablo el de muerte. Y así la revolución en el sentido del pecado pasa al concepto de la muerte. Para los hebreos la muerte era la con-

(1) CERFAUX, L. (6) 368-369

(2) CERFAUX, L. (6) 368

(3) CERFAUX, L. (6) 369

(4) M. 136

(5) M. 136



secuencia del pecado, castigo del pecado. En Pablo la muerte viene de la carne, pues por carne hemos de entender el principio de donde viene la pretensión del hombre de justificarse por la ley. Su pretensión, en vez de terminar en vida por la justificación, trae la muerte en la frustración. He aquí sus palabras: "Vivre selon la chair", c'est mort, de la même manière que "faire mourir les oeuvres du corps" c'est "vie" (Rom., 8, 13)" (1). Y Ricoeur dice: "La mort, c'est ce que la loi procure à cet être qui, visant la vie, la manque; elle est le "fruit", la "récolte" de ce régime d'existence que nous avons appelé péché, gloire, justification par la loi, chair" (2). La muerte en Pablo no tiene el sentido jurídico, como si fuese un adosado estrínseco al pecado. Está en su línea de continuidad. "La mort n'est plus alors ajoutée au péché en un sens juridique; elle est secrétée par lui selon une loi organique de l'existence" (3). El pecado por intentar salvarse en la práctica de la ley no tiene que apelar a instancia fuera de sí mismo para traer la muerte al sujeto que confía en la justicia de la ley.

La muerte llega por el pecado de pretender justificarse con la ley. Crea un reino, el del pecado que tiene su sede en la carne. Hablando Cerfaux "de las relaciones entre la Ley y el pecado" (4), se refiere a éste "como una fuerza personificada, opuesta a Dios: ha entrado en el mundo (Rm 5, 12); está en el mundo (Rm 5, 13); reina (en lugar de Dios) (Rm 5, 21; 6, 12; 6, 14); nos ha reducido a servidumbre (Rm 6, 17, 22; 7, 14) mora en nosotros (Rm 7, 17-20). Su sede es la carne y la Ley parece su proveedor" (5). El pecado, por causa de la debi-

(1) M. 136-137

(2) M. 136

(3) M. 137

(4) CERFAUX, L. (6) 349

(5) CERFAUX, L. (6) 349

lidad de la carne, entra en el mundo cuando el hombre pretenda hacerse justo siguiendo a la ley. Se forma un pueblo carnal, apartado del Espíritu: "El pueblo es "carnal", "según la carne", en vez de ser "según el Espíritu", porque no se ha sometido a la Ley tal como la había Dios querido, abierta hacia Cristo" (1). La carne lleva al pecado y el pecado nos trae la muerte, en palabras de Ricoeur, "selon une loi organique de l'existence" (2). La relación entre reino del pecado, muerte y ley la ha explicado, de la siguiente manera, Prat: "Le péché règne, il a un corps, des serviteurs, une armée qu'il sou- dole. Après nous avoir tués, il tue le Christ lui-même. La mort est sa compagne assidue, reine aussi mais en sous-ordre. La Loi mosaïque -qui le croirait?- est du cortège; elle est l'instrument actif du péché: Virtus peccati lex" (3). Cerfaux y Prat nos dan la misma explicación que Ricoeur en la relación entre pecado, carne muerte y ley. La confianza en la ley para conseguir la propia justicia es un pecado, con sede en la debilidad de la carne que lleva a la muerte.

Cercana a la muerte de la que venimos hablando se encuentra "l'expérience de la división et de la lutte" (4). Pablo la expone en la carta a los Romanos (7, 14-19). El hombre está dividido. "La mort, dice Ricoeur, c'est alors la dualisme devenu de l'Esprit et de la chair" (5). El hombre, en concepto clave de Pablo, por verse inmerso en el Espíritu y la carne, experimentará el desgarrón del dualismo. Insiste Pablo en que el dualismo se lo proporciona el hombre por el

(1) CERFAUX L. (6) 377

(2) M. 137

(3) PRAT, F (64) 252

(4) M. 137

(5) M. 137

deseo desmedido de vivir según la ley. La lucha y la división antesalas de la muerte, no son "une structure ontologique originale" (1). Esta manera tan desagradable de vivenciar existencia "c'est un régime d'existence issu de la volonté de vivre sous la loi et d'être justifié par la loi" (2).

Cerfaux, de múltiples maneras, expresará el mismo pensamiento. Algunas veces, en vez de carne, hablará de ley, pero es lo mismo por lo que llevamos visto y por el siguiente texto: "En efecto, Pablo asignará regularmente el término *καρὸς* a la actividad del Espíritu y escogerá para la carne la expresión *ἔργα*, propia de las obras de la Ley, quizá para insinuar que ésta y las "obras" de la carne no carecen de relaciones entre sí" (3). En varios lugares, y en distintos contextos hablará de la oposición entre Espíritu y carne o ley. Veamos algunos de ellos: "Ya no está, pues, el cristiano sujeto a la carne, como lo estaba bajo la ley o en el paganismo. Su libertad ha sido conquistada por Cristo y está asegurada por la presencia del Espíritu; se realiza en la "justicia" (4). Más así como la carne no le forzaba físicamente al mal, el Espíritu no le forzará al bien. Bajo el régimen antiguo, en realidad era posible al hombre obrar el bien. A la inversa, bajo el régimen cristiano será posible abandonar el Espíritu para adherirse de nuevo a la carne" (5). El hombre vive entre las dos fuerzas. No está completamente bajo la carne, con la obligatoriedad de secundar sus obras. Tampoco el Espíritu le impone las actuaciones. El desgarrón se hará más profundo por su pretensión

(1) M. 137

(2) M. 137

(3) CERFAUX, L. (6) 386

(4) CERFAUX, L. (6) 385

(5) CERFAUX, L. (6) 385

de justificarse con las obras de la ley.

La división vuelve a surgir, según Cerfaux, cuando la experiencia se expresa con otros términos: "El Apóstol, pues, se atiene, por lo regular, con toda la conciencia, al uso de ἔργα para las "obras de la carne" y de καρπός para la fructificación del Espíritu. En realidad, quiere que las contraponamos en cuanto nueva aplicación de la antítesis καρξ-νυξιμα y extensión de la antítesis Ley y Espíritu" (1). La carne y el Espíritu, la ley y el Espíritu continúan en el hombre. Por una y otra parte se ejercen los dinamismos. El hombre está dividido. "La experiencia revela, continúa Cerfaux, que no ha cesado todo conflicto íntimo. La carne no se transforma por completo bajo el influjo del Espíritu. Esto ocurrirá en la resurrección, cuando los cuerpos sean "espiritualizados". En la espera de esta mutación total, el hombre pertenece dividido" (2). El Comentario bíblico "San Jerónimo" saca la misma conclusión del texto de Pablo comentado por Ricoeur: "El enigma que el hombre contempla en sí mismo en una situación desesperada que se deriva de un conflicto surgido en su más profunda intimidad; es la contradicción entre sus propios deseos orientados por la razón y sus obras reales" (3). El hombre vive la experiencia de división y de lucha, como dice Ricoeur.

Claramente el hombre ha pretendido por un medio la liberación y ha resultado frustrado. Pretendía elevarse y ha caído. El hombre ha caído con la ley, y porque la ley es caída. "La chute est à la fois chute de l'homme et chute de la "loi"; comme dit encore saint Paul:

(1) CERFAUX, L. (6) 387

(2) CERFAUX, L. (6) 374

(3) BROWN, R. FITZMYER, J.A. MURPHY, R.E. (3) 157

"Le commandement qui devait me donner la vie m'a conduit au péché"

(1). El drama de la división en las más profundas realidades del hombre acaba de inaugurarse en la historia. Un querer estar sin poderlo, unos deseos desproporcionados, la fragilidad para conseguir lo importante, toda una serie de discontinuidades por la profunda desproporción empieza su caminar en el hombre. "Ainsi donc la chute, dice Ricoeur est-elle une césure à travers toute l'humanité de l'homme: tout -sexualité et mort, travail et civilisation, culture et éthique- relève à la fois d'une nature originaire perdue et pourtant toujours sous-jacente et d'un mal qui, pour être radical, n'en est pas moins contingent" (2). Vivido todo esto en el hombre le hará experimentar una profunda alienación: "Ce que je ne veux pas faire et fais pourtant se dresse devant moi comme une part aliénée de moi-même" (3). Como si el hombre tuviese en sí mismo partes que no se ponen acordes y que le desgarran.

La división en tales profundidades nos introduce en el concepto paulino de carne: "Cette scission de moi-même est la clé du concept paulinien de chair" (4); "la chair c'est le moi aliéné de lui-même, opposé à lui-même et projeté en exteriorité" (5). Con la carne, por un lado, y el espíritu por otra, tenemos al hombre sometido a la experiencia de la muerte, cuando él había apetecido la vida y pretendía saber el camino a seguir. Pablo, pues, contempla al hombre en la

(1) M. 234

(2) M. 234-235

(3) M. 137

(4) M. 137

(5) M. 138

responsabilidad culpable de su elección. La culpabilidad expuesta por Pablo de Tarso alcanza matizaciones inigualables.

En este sentido Ricoeur nos habla de que en Pablo se ha conseguido un significado de culpabilidad muy definitivo. "Avec cette expérience précise Ricoeur, nous sommes arrivés à la limite extrême de tout le cycle de la culpabilité" (1). Y entonces todo lo dicho hasta aquí de la culpabilidad lo considera el autor como sobrepasado por la nueva visión, pues la experiencia límite de San Pablo "elle-même dépasse toute l'histoire de la faute" (2). Además la misma dinámica de semejante concepción "ne se comprend pas elle-même, si non en tant que dépassée" (3). En estos dos movimientos la historia ejemplar de la culpabilidad descubre un monumento excepcional en la experiencia paulina.

La culpabilidad resalta en Pablo sobrepasando toda la historia de la falta debido a lo que él llama "maldición de la ley". Estamos ante un punto límite de experiencia en que toda la experiencia anterior de culpabilidad recibe un posterior esclarecimiento. "La "malédiction de la loi" révèle le sens de tout le processus antérieur de la conscience de faute" (4). Con la culpabilidad, con el sentimiento de culpabilidad el pecado se hace interiorización en el hombre. Y, al mirarse en un reflejo semejante, se estructura en el hombre la instancia de la conciencia. "La culpabilité, avons-nous dit, c'est l'intériorité accomplie du péché; avec la culpabilité naît la "conscience": un vis-à-vis responsa-

(1) M. 138

(2) M. 138

(3) M. 138

(4) M. 138

ble prend consistance face à l'interpellation prophétique et à son exigence de sainteté" (1). El resaltar este aspecto humano nos da una nueva perspectiva de la experiencia del mal. Se ha desplazado "le réalisme du péché" (2) y la vivencia de la culpabilidad toma su centro en "l'homme-mesure" (3). Se destaca "la phénoménisme de la conscience coupable, mesure d'elle-même" (4). Todo este hallazgo anterior pasado por el prisma paulino acentúa más la culpabilidad, porque el hombre sigue empeñado en justificarse por la ley y la ley le lleva a la muerte culpable, y así al aumento de culpabilidad. No indica otra cosa, sino la pretensión de justificación por las obras de la ley, el montaje hecho por medio de "son sens aigu de la responsabilité individuelle", "son goût des degrés et des nuances dans l'imputation", "son tact moral" (5). En el intento de justificarse por la propia justicia el hombre se apropia la maldición de la ley.

También en los escrúpulos la interpretación de Pablo nos hace descubrir la maldición de la ley. La conciencia delicada se siente envuelta en la maldición. "Du même coup, dice Ricoeur, l'expérience du scrupule est elle-même réinterprétée radicalement: ce qui en elle n'était pas éprouvé comme faute, devient faute, l'entreprise même de réduire le péché par l'observance devient péché; c'est là le sens propre de la malédiction de la loi" (6). La culpabilidad sigue en aumento y aumenta por el lado por donde se pretendía paliar ese sentimiento reduciéndolo a nulidad por la observancia figurosa de la ley. Cae el hombre esclavo de la maldición de la ley.

- (1) M. 138
- (2) M. 138
- (3) M. 138
- (4) M. 138
- (5) M. 138
- (6) M. 138

"Cette malédiction est double: elle affecte la structure de l'instance accusatrice et celle de la conscience accusée" (1). En efecto en el paso del pecado a la culpabilidad el cambio es importante. Asistimos a una "atomisation de la loi en de multiples commandements" (2). Algo de esto existía ya en el régimen del pecado, pues las acusaciones proféticas llamaban al pueblo a un determinado comportamiento en varidades circunstancias: "le culte, le politique, le mariage l'échange, l'hospitalité, etc" (3). Pero en el pecado, a pesar de lo expuesto, existía una tensión "entre l'exigence radicale et la prescription différenciée" (4), y la fuerza y el acento cargaba sobre "l'exigence radicale" (5). En la culpabilidad pasa a primer plano el conjunto de diferenciaciones en las prescripciones. "Une énumération indéfinie se substitue à la radicalité de l'exigence infinie" (6). La imposibilidad de cumplirlos no saca al hombre de su culpabilidad, le hunde más. Así Ricoeur: "De ce pullulement des commandements procède une inculpation elle-même indéfinie; on pourrait appeler "mauvais infini" cette énumération et cette inculpation indéfinie qui rendent la loi "maudite" (7).

Mientras el hombre vive así no podrá evitar, dice Cerfaux, "la situación de servidumbre bajo la ley" (8). Debe intentar salir de su régimen, recobrar "la independencia frente a la ley", de toda Ley, insiste Pablo (Gá 5, 3)" (9). Obedecer a la Ley es estar bajo la ley, y

(1) M. 138

(2) M. 139

(3) M. 139

(4) M. 139

(5) M. 139

(6) M. 139

(7) M. 139

(8) CERFAUX, L. (6) 381

(9) CERFAUX, L. (6) 381



someterse así a un régimen de esclavitud. Es necesario abandonarlo y pasarse a la nueva economía, la de la libertad. "Este es un régimen religioso que ha prescrito, una esclavitud a la que ha sustituido otro régimen, el de la libertad" (1). Pero si el hombre insiste en permanecer en la obediencia a la ley, el mismo se mete en el "mauvais infini" (2), de Ricoeur y la ley le resultará "maudite" (3). La ley se convierte en una multiplicidad de preceptos, que enumera Cerfaux: "la circuncisión, los sacrificios sangrientos, las abstinencias alimenticias" (4); en otro orden de cosas "todo el ritual de las fiestas" (5); "la ley, por otra parte, multiplicaba las reglas puramente morales que se entremezclaban con prohibiciones arcaicas" (6). La consecuencia de tantos preceptos la expone también Cerfaux: "Un régimen así podía frenar el impulso de las almas profundas y limitar la vida a la letra y las prácticas materiales, las "obras" (7).

Con lo que acabamos de decir está claro el sentido jurisdicista que adquiere la conciencia en este caso. Es el estar continuamente con la preocupación de llevar a cabo cada uno de los múltiples preceptos. "En même temps que la loi s'atomise indéfiniment, elle se juridise entièrement" (8). Lo jurídico rompe el diálogo, y la conciencia "en se juridisant" (9) violenta "la relation dialogale de l'Alliance" (10). La misma esencia de la relación entre Dios y su pueblo se pone en cuarentena por medio de lo jurídico. Es lógico que se resienta todo

- (1) CERFAUX, L. (6) 381
- (2) M. 139
- (3) M. 139
- (4) CERFAUX, L. (6) 381
- (5) CERFAUX, L. (6) 381
- (6) CERFAUX, L. (6) 381
- (7) CERFAUX, L. (6) 381
- (8) M. 139
- (9) M. 139
- (10) M. 139

el edificio construido en la gran realidad de la Alianza, y que asome la culpabilidad. Lo dice Ricoeur: "Il suffit que le sens du péché comme étant devant Dieu soit aboli, pour que la culpabilité développe ses ravages" (1). Vemos aparecer, nuevamente, la culpabilidad y por el lugar por donde se quería evitar.

La maldición de la acusación alcanza proporciones impresionantes. La culpabilidad se convierte en un verdadero infierno: El hombre siente "une accusation sans accusateur, un tribunal sans juge et un verdict sans auteur" (2). Hasta ahí se ha llegado al difuminarse la persona de Dios en los mil y un preceptos que se impone la conciencia jurisdicista. Desaparece, pues, el acusador, el tribunal y el veredicto. Queda el hombre a manos de la maldición. El hombre está en manos de la maldición, pues depende sólo de la ley que no tiene rostro. Sin diálogo, a merced de lo sin alma. Estamos en el mundo de Kafka. "Être maudit sans l'être par personne, c'est le dernier degré de la malédiction" (3). El hombre se ha convertido en extraño y extranjero en su propia casa. La desproporción sale en nuevo brote. La ruptura del diálogo con el Dios de la Alianza le constituye al mismo hombre en instancia juzgadora y eso rompe su ser y le aliena: "Devenir soi-même tribunal de soi-même c'est bien être aliéné" (4). Aquel rigor en el cumplimiento de los preceptos para satisfacer a su conciencia delicada y extirpar la culpabilidad marca más esta última en el sentimiento de la raíz del hombre culpable, en la alienación. Sobre él pesa la maldición de la ley.

(1) M. 139

(2) M. 139

(3) M. 139

(4) M. 139

"Mais la malédiction de la conscience accusée est la réplique de celle de l'accusation; on peut donc reprendre de ce second point de vue le passage du péché à la culpabilité" (1). En el pecado la confesión se refería a "la totalité de la personne" (2). En la culpabilidad "se substitue l'examen détaillé et indéfini de la pureté des intentions" (3). Lo mismo que en el escrúpulo: "il devient lui aussi l'expression de ce mauvais infini" qui repend du côté de la conscience, au "mauvais infini" de l'énumération indéfinie des prescriptions" (4). Por ambas partes llega y afecta la maldición de la ley, tanto a la instancia que acusa como a la conciencia acusada.

Las dos maldiciones de la ley conducen al hombre a un camino sin salida, con el consiguiente aumento de culpabilidad. Siendo imposible de satisfacer a todos y cada uno de los múltiples preceptos que se ha impuesto sentirá el hombre su culpa. "L'échec de cette entreprise relance le sentiment de culpabilité" (5). El hombre se agota en el intento de llegar a la multiplicidad de prescripciones. El aumento de la culpabilidad por aumentar la falta de no cumplir con lo impuesto, le lleva a emplear "tactique d'évitement de la faute" (6). Se desempolva el mundo de la mancha y surge un nuevo intento de lavarse en las aguas del ritualismo. Va de ilusión en ilusión, porque se pretende lavar en el culto el fracaso de las prescripciones de la ley, y se hace por medio de las prescripciones otra vez de la ley, la cultural. Busca, pues, mal remedio para "l'échec de la disculpation" (7).

(1) M. 140

(2) M. 140

(3) M. 140

(4) M. 140

(5) M. 140

(6) M. 140

(7) M. 140

Y siente, por más lugares, la llegada de la condenación, puesto que las normas culturales han aumentado las prescripciones, se las da el carácter de moralidad y con ello se cava más hondo el abismo de la condenación. Lo dice así Ricoeur: "Il se constitue ainsi une rhapsodie compliquée et disparate de prescriptions éthiques et rituelles, où le scrupule culturel se moralise au contact d'une éthique fine, mais où l'éthique se dilue dans la lettre des prescriptions minutieuses du rite. Ainsi le scrupule culturel multiplie à la fois la loi et la culpabilité"

(1). El hombre se va cerrando él mismo todas las salidas. La culpabilidad no se extirpa. Se acentúa cada vez más.

De ahí la afirmación ricoeuriana de que un hombre con sentimiento de culpabilidad aparece en Pablo como alguien sin salida, en la experiencia desgarradora del propio ahogo. En este sentido "la conscience coupable est aussi une conscience close" (2). La ejemplarización de los mitos lo ha indicado en "le geste vain de Sisyphe et des Donânes" (3). En los dos casos el elemento trágico se vislumbra a través de la imposibilidad de encontrar una salida a una situación desesperada. Platón también hace referencia a la falta de salida: "Platon l'a déjà interprété comme symbole de la condamnation à la fois sempiternelle et sans issue" (4). San Pablo a toda esta visión la somete a una interpretación en el límite y habla de "l'existence enfermée sous la garde de la loi" (5). Su interpretación sobrepasa, según nos dice Ricoeur y ya advertimos, el resto de las ejemplaridades de la conciencia de falta. En fin, en toda esta historia ejemplar,

(1) M. 140-141

(2) M. 141

(3) M. 141

(4) M. 141

(5) M. 141

a la conciencia culpable se la ve cerrada la salida. "Close, la conscience coupable, l'est d'abord à titre de conscience isolée qui rompt la communion des pécheurs" (1). En su misma dinámica el pecador se siente apartado por el hecho de cargar sobre su conciencia "et sur elle seule, tout le poids du mal" (2). También se encierra la conciencia en sí misma en una especie de masoquismo sacando regusto a la presencia de mal en ella. "Close, la conscience coupable l'est plus secrètement encore par une obscure complaisance à son mal, par quoi elle se fait bourreau d'elle-même" (3). De esta manera la fenomenología del sentimiento de culpabilidad alcanza el núcleo que le constituye. Por el análisis de las múltiples ejemplaridades de la conciencia de falta acabamos de tocar el lazo más en profundidad que ata al hombre a su sentimiento de culpabilidad.

El hombre, por la razón que fuere, se ve envuelto en un proceso del que, de ninguna manera, se puede liberar. Los lazos trágicos le atan a una especie de muerte en vida. Está destinado a la esclavitud. El hombre es esclavo de su mal de falta. "C'est en ce sens que la conscience coupable est esclave et non plus seulement conscience d'esclavage; elle est la conscience sans "promesse" (4). A estos rasgos verdaderamente angustiosos de la existencia humana se refiere Kierkegaard en su tematización del "péché de désespoir" (5). Este es verdaderamente el pecado del hombre. Lo que más le hunde en los cienos de la culpabilidad. Consiste en "le désespoir d'être sauvé" (6). El pecado no se reduce ni viene fundamentalmente de las transgresiones, ni de las trasgresiones de la ley como quieren sendas ejemplaridades de la conciencia de falta. Se haya en un hermetismo del

(1) M. 141

(2) M. 141

(3) M. 141

(4) M. 141

(5) M. 141

(6) M. 141

hombre a consecuencia de la prohibición y el deseo. "Tel est le péché du péché: non plus transgression, mais volonté désespérante et désespérée de s'enfermer dans la cercle de l'interdit et du désir. C'est en ce sens qu'il est désir de mort" (1). Otra vez el aspecto de muerte de la culpabilidad por el pecado, al que el hombre se ve irremisiblemente abocado por un instinto de muerte en un orden ontológico más que psicológico. Sabe a muerte la culpabilidad, porque el pecado lo es. El pecado es un brevage que el hombre da de beber a su deseo de muerte. La salida hacia la vida, en tantísima complicación, está irremisiblemente impedida. Por ello acierta Ricoeur en la denominación de "enfer de la culpabilité" (2), para describir esta experiencia.

El gusto por la muerte, entiéndase bien, no puede afirmarse más en un canto por la vida. Ahora bien, "que ce désir de mort coïncide avec la bonne volonté" (3) no hay manera de verlo aparecer si nos limitamos al análisis "en suivant l'ordre progressif de la souillure au péché et du péché à la culpabilité" (4). La misma filosofía ha de ser la más interesada en esclarecer este punto vital para su parte antropológica. Así se ve la necesidad de buscar luz en la gran experiencia, insustituible entonces, de Pablo de Tarso. De otra manera no se ve cómo el hombre resolverá algo tan angustioso por una parte, y por otra tan difícil de compaginar como lo es el deseo de muerte y la buena voluntad.

Escuchamos a Ricoeur: "Il est donc impossible de réfléchir en philosophie sur la faute et d'omettre ce fait, embarrassant pour la réflé-

(1) M 141

(2) M. 141

(3) M. 141

(4) M. 141

xion, que le sens ultime de la faute n'a pu être manifesté que par le moyen des grands contrastes instaurés par le premier penseur passionné de la chrétienté: justification par la pratique de la loi et justification par la foi; se glorifier et croire; oeuvre et grâce. Tout ce qui atténue ces contrastes dissipe le sens" (1). La entrada de Pablo para ejemplarizar el sentimiento de culpabilidad es de intrínseca necesidad.

Esto lo vemos al final de la exposición sobre la experiencia paulina como manera de sobrepasar "toute l'histoire de la faute" (2). Y allí mismo se anunciaba la necesidad de analizar un segundo movimiento por el que la misma experiencia paulina se viene sobrepasada en sí misma. En efecto, la primera parte, la de la maldición de la ley, adquiere su relieve definitivo a la luz de esta segunda. "Il faut maintenant découvrir que la malédiction de la loi, la condition de l'homme divisé et sa marche à la mort n'ont pu être décrites qu'à titre de situation résolue: dans le langage de saint Paul, la dernière aventure du péché est racontée au passé: "Autrefois vous étiez morts dans vos péchés, mais maintenant..." (3). Con estas palabras se introduce la vida en tanto deseo de muerte inalienable. La maldición de la Ley puede no ser muerte definitiva. Es el gran anuncio de llegar a sobrepasar la muerte.

Este tema introduce en el análisis otro simbolismo. "Or ce symbole extrême de la mort dépassée n'a pu être atteint qu'au sein d'une problématique nouvelle qui gravite elle-même autour d'un autre symbole, de la "justification" (4). El simbolismo de la justificación, último

(1) M. 143

(2) M. 138

(3) M. 141

(4) M. 142

esclarecimiento del sentimiento de culpabilidad, no se encuentra entre los griegos; "ce symbole est choquant pour une pensée éduquée par les Grecs" (1). Su significación nos viene de Pablo: "Selon saint Paul est quelque chose qui vient à l'homme: du futur vers le présent, de l'extérieur vers l'intérieur, du transcendant vers l'immanent" (2). En esta primera formulación del simbolismo el origen de la justificación en el polo opuesto por el hombre la había buscado. Encontró la culpabilidad y un mayor afianzamiento en ella cuanto intentó encontrar la liberación según su propia medida siguiendo el escrupulo promovido por la guarda de la ley.

Por consiguiente, la justicia no se adquiere en la práctica de la ley. Pablo apela a otro medio "le plus étranger au savoir, au vouloir, au pouvoir de l'homme" (3). Ni la medida, ni la preocupación con respecto a todas las minucias cuentan aquí. "Etre "juste", c'est être justifié par un Autre; plus précisément c'est être "déclaré" juste, être "compté comme" juste" (4). La justificación se la encuentra el hombre desde fuera. Tiene un sentido forense. Sentido que debe combinarse y realizarse en su aspecto escatológico. "Pour saint Paul, en effet, l'événement eschatologique est tellement présent, tellement déjà là, que la justice, étrangère à l'homme quant à son origine, lui est devenue intime quant à son opération; la justice "future" est déjà imputée à l'homme qui croit; et ainsi l'homme "déclaré" juste est "rendu" juste, réellement, vitalemt" (5). Estos dos aspectos de la justificación ni son ni deben considerarse excluyéndose

(1) M. 142

(2) M. 142

(3) M. 142

(4) M. 142

(5) M. 142



mutuamente. "Le premier est la cause du second, mais le second est la pleine manifestation de premier" (1). Aunque parezcan opuestos el uno al otro, los dos se juntan en una corriente más profunda de inteligibilidad; se juntan en la paradoja; "le paradoxe c'est que le comble de l'extériorité soit le comble de l'intériorité, de cette intériorité que Paul appelle nouvelle créature ou encore liberté" (2). Evidentemente la justicia llegada desde alguien que declara justo no se opone a la libertad, porque tiene que pasar por una interiorización por parte del hombre. Pablo lo mismo que Hegel piensa que la libertad "c'est être chez soi, dans la totalité, dans la récapitulation du Christ" (3). Plenamente libre y liberado de la culpabilidad, justificado, lo consigue el hombre en la aceptación del que viene desde fuera, el Otro, Cristo.

Cerfaux distingue en la justificación el aspecto de exterioridad o transcendencia que le da Ricoeur hablando de un proceso "de l'extérieur vers l'intérieur, du transcendant vers l'immanent" (4). En el análisis de los dos términos con que se habla de la justificación en San Pablo queda patente que, alguien, desde fuera, hace justo al hombre. Es el caso del "sustantivo δικαιοσύνη, que sería el equivalente de "justificación", y siempre es para designar muy concretamente la vida de Cristo en nosotros; vida por la cual somos nosotros justos" (5). En el segundo término se usa más raramente con este sentido: "El verbo δικαίω es más frecuente, pero relativamente raro aún, para designar el acto por el cual Dios "justifica"; es decir, concede la

(1) M. 142

(2) M. 142

(3) M. 142

(4) M. 142

(5) CERFAUX, L. (6) 353

justicia cristiana" (1). Mejor en el primer caso, pero en los dos se indica que el pecador, desde fuera, es justificado por Dios: "La "justificación", más fácilmente que la "justicia" puede indicar una relación precisa con el pecado. "Dios justifica al impío" (Rm. 4,5)" (2). La justificación le llega al hombre.

Insiste Cerfaux en no quedarse en el sólo sentido forense de la justificación. Ricoeur nos hablaba de la necesidad de combinar el aspecto forense con el escatológico, aclarando que el pecador, en la justificación, no debe esperar a un después para transformarse; "ainsi l'homme "déclare" juste est "rendu" juste, réellement, vitalement " (3). Sólomente lo forense no explica el realismo de San Pablo: "Una justificación, "forense" derivada de una declaración, anticipativa o no, del juicio escatológico que Dios hiciera de nuestra justicia dejándonos tal como éramos, pecadores, sin contar con que no hay texto alguno que realmente lo sostenga, no puede explicar las fórmulas realistas que se multiplican en la pluma del Apóstol" (4). El hombre queda realmente transformado. "La justicia de Dios es realmente escatológica que se introduce en el mundo, y en él sigue presente en las almas rescatadas y salvadas" (5). Le ha llegado desde fuera y le afecta a las mayores de sus profundidades. En la justificación existe, dice Ricoeur, una verdadera paradoja. "Le paradoxe c'est que le comble de l'extériorité soit le comble de l'intériorité, de cette intériorité que Paul appelle nouvelle créature ou encore liberté" (6).

(1) CERFAUX, L. (6) 353

(2) CERFAUX, L. (6) 353

(3) M. 142

(4) CERFAUX, L. (6) 356

(5) CERFAUX, L. (6) 344

(6) M. 142

La nueva creatura de Pablo recordada por Ricoeur, en Cerfaux se llama "transformación profunda" y cambio transcendental, actitud ontológica. "La venida de la justicia y su permanencia en nosotros, dice Cerfaux, son seguidas de una transformación profunda que no es simplemente una actitud nueva para con Dios, sino que es ontológica tal como los antiguos entienden un cambio de naturaleza" (1). En otro lugar de Cerfaux algunos aspectos del cambio realmente introducido en el hombre por medio de la justificación: "Así pues, justificar significará conceder el don de la justicia; pero con ello se subrayará un matiz de reconciliación, se remisión de los pecados y de expiación (gracias a la eficacia de la muerte de Cristo). Perdón de pecados y reconciliación, etc., no serán simplemente actos jurídicos. El pecador sabe, por la fe, que sus relaciones con Dios han cambiado. Era el objeto del odio de Dios; ahora es el objeto de su amistad. Y esta nueva condición es en él una realidad. Ya no es pecador por naturaleza, diría Pablo (cf. Gá 2, 15); es, pues, justo por naturaleza, perteneciente a una "raza" nueva. No sólo se trata de una "condición" nueva, sino de una transformación real de lo íntimo de su ser" (2). En las palabras de Cerfaux se deja ver la nueva creatura de San Pablo, término escogido por Ricoeur para expresar el efecto más característico de la justificación. El ser del hombre, por la acción de Dios, ha quedado profundamente transformado en la intimidad de su ser.

En la inserción de la justificación dentro de la problemática del sentimiento de culpabilidad la conciencia de falta recibe su definitiva claridad. Es un problema que ya se planteó Ricoeur en su libro "Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie dy mystère et philosophie du paradoxe". En diálogo con el existencialismo no cristiano,

(1) CERFAUX, L. (6) 356

(2) CERFAUX, L. (6) 354

que se queda en la simple afirmación de la falta, Ricoeur recuerda que la conciencia culpable ha salido a flote por la religión en un contexto de salvación, o de justificación, como venimos viendo. Lo dice así Ricoeur: "Il est étrange, en effet, que dans l'existentialisme non chrétien la faute soit traitée comme une situation limite, donc comme constitutive de l'homme et incurable, sans que la Transcendance apparaisse jamais comme la restauration de la liberté coupable. Peut-être une doctrine de la faute sans pardon est-elle vraiment aberrante; car historiquement la conscience coupable a été découverte par la religion, mais dans le cadre d'une totalité révélée dont l'axe de référence n'est pas précisément la culpabilité, mais la salut. C'est même l'annonce d'un salut qui fraye la voie à une conscience authentique de la faute. "Autrefois vous étiez morts, dit saint Paul, mais maintenant ...". Ce problème de la purification de la liberté- et donc de la libération de la liberté- prime celui de l'autorité" (1).

El tema enebado en aquel libro lo ha tratado aquí extensamente, hasta que nos ha mostrado cómo se puede obtener la libertad, la purificación de la libertad, mediante la justificación.

Como acabamos de ver, es necesario sobrepasar la maldición de la ley en la experiencia de falta. "Tel est le symbole à partir duquel la dernière expérience de la faute est aperçue comme passé dépassé" (2). Ahora vislumbramos el pecado en su verdadera densidad. Ahora, en último análisis, la culpabilidad aparece en su nitidez. El gran pecado reside en el intento vano de justificarse a sí mismo, según la propia medida. Culpable resulta ser el hombre que peca por cerrarse

(1) P. 289

(2) M. 143

a la justicia que viene de fuera. Quedándose en sí mismo, en la ley, el hombre se siente culpable de su pecado. Así Ricoeur "C'est parce que la "justification" est le présent qui commande de rétrospection sur le péché, que le péché suprême consiste en dernier ressort dans la vaine entreprise de se justifier" (1).

Damos así con la aportación paulina y su originalidad no sólo con respecto a otras ejemplariedades de la culpabilidad, también con respecto a la misma tematización judía reflejada particularmente en el movimiento fariseo. "C'est "sans les oeuvres de la loi" que l'homme est justifié; "mais, maintenant, sans la loi, la justice de Dieu c'est manifestée... car nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans la pratique de la loi" (Rom., 3, 21-28) (2). La justicia no viene por dos sitios. Llega por la fe y no por la ley. Entonces el mismo fracaso de las obras de la ley por la que se pretendía la justicia, nos descubre el verdadero rostro del pecado. Pecado es el intento de hacerse justo a base de las obras de la ley. "C'est donc la justification par la foi qui rend manifeste c'échec de la justification par la loi et c'est l'échec de la justice des oeuvres qui révèle l'unité du domaine entier du péché; c'est dans la rétrospection que se découvre l'identité profonde de l'éthique et de la conduite cultuelle-rituelle, de la moralité et de l'immoralité, de l'obéissance ou bonne volonté et de la connaissance ou sagesse" (2). A partir de aquí se esclarece el pecado y la culpabilidad: "Le péché, ainsi décrit au passé, et rapporté à l'expérience qui le dépasse, prend alors son sens final de seuil ambigu: en lui-même et pour lui-même il est l'impasse et l'enfer de la culpabilité; il est malédiction" (4).

(1) M. 143

(2) M. 143

(3) M. 143

(4) M. 143

De todas las maneras la maldición de la ley no es definitiva porque mirándola desde la justificación, puede convertirse en "la suprême pédagogie. Mais ce sens ne peut être reconnu qu'après coup" (1). Como avanzábamos, la experiencia de la falta se conoce plenamente en el movimiento en que ella misma se sobrepasa por la justificación.

#### 2.4. El sentimiento de culpabilidad en los mitos.

Repetidas veces en esta tesis, y toda su estructura lo prueba en penetración honesta con el autor, hemos expuesto la amplitud del "aveu" como lugar de aparición de la culpabilidad del hombre. Las literaturas penitenciales de los pueblos nos han servido como lugar de constatación de su experiencia de estar penetrados por el mal de culpa. Lo peculiar de Ricoeur, esta vez en contraste con uno de los autores más preclaros en el tema de la culpabilidad, Freud, se debe buscar en su metodología de epigénesis del sentimiento de culpabilidad con su doble vertiente: "l'une, plus proche de la psychanalyse, qui montre les conditions de la réinterprétation du fantasme en symbole, l'autre plus proche de l'exégèse textuelle" (2). Se refiere Ricoeur a los textos de confesión donde los hombres han convertido en palabra la vivencia de su culpa. Por esos textos, en consecuencia, aparece al filósofo el contenido de algo muy íntimo. La intimidad de la experiencia le hace estar atento a Ricoeur para escuchar la modulación de su contenido en la expresión de la palabra.

Entre la literatura penitencial estudiada por el motivo que acabamos de decir, Ricoeur ha encontrado matices especialísimos de culpabili-

(1) M. 143

(2) C. 344

dad en la literatura penitencial hebrea. Más en concreto en Pablo de Tarso ha rematado el autor su exposición sobre los símbolos primordiales del pecado. Sin la visión paulina el sentimiento de culpabilidad no mostraría toda la tragedia que en realidad tiene.

Ahora bien, la experiencia penitencial de Israel no se agota en los símbolos primordiales de culpabilidad estudiados hasta ahora. Se explicita de dos maneras que van a acaparar nuestra atención. Una de ellas es el pecado original, "un mythe rationalisé" (1). Y la otra, explicitación de "l'expérience pénitentielle d'Israel" (2), es "le mythe adamique" (3). O en otras palabras, la experiencia penitencial de Israel tiene mayor riqueza que la expresada en los símbolos primordiales. Salta al lenguaje, y también a la filosofía, en dos mitos, el del pecado original, como última forma de racionalización de la experiencia del mal de culpa, y el mito de Adán, primera explicitación de aquella experiencia. En la exégesis textual, imprescindible en la metodología ricoeuriana, estudiamos ahora el sentimiento de culpabilidad "dans les grands textes mythiques" (4).

Con pleno derecho podemos seguir especulando sobre el sentimiento de culpabilidad basándonos en los mitos, puesto que no hacemos más que retomar lo que hemos dicho sobre los símbolos fundamentales. Es un complemento necesario a todo nuestro estudio anterior. "Nous traitons le mythe comme une reprise des symboles fondamentaux élaborés dans l'expérience vive de la souillure, du péché et de la culpabilité" (5). Hacemos así un proceso muy interesante para apropiarnos la verdad de lo que siente el hombre cuando se experien-

- (1) C. 282
- (2) C. 282
- (3) C. 282
- (4) C. 344
- (5) M. 222

cia culpable. Su interioridad desgarrada se fragua, por medio de los símbolos primordiales y de la interpretación mítica, en la conciencia de pecado. De una y otra forma está adquiriendo realidad lingüística la experiencia del mal. "Le mythe n'anticipe la spéculation que parce qu'il est déjà une interprétation, une herméneutique des symboles primordiaux dans lesquels s'est constituée la conscience de péché qui la précède" (1). Como anteriormente los símbolos primordiales de la culpabilidad, "souillure" pecado y culpabilidad nos han dado a pensar, y de hecho, estamos construyendo una tesis en filosofía sobre las especulaciones basada en aquellos símbolos, ahora podemos terminar nuestra tesis sacando los pensamientos que sobre el sentimiento de culpabilidad nos proporcionan los mitos. Son tres distintos niveles de otras tantas posturas del hombre en torno a algo extraordinariamente vital. "Ainsi distinguons-nous trois niveaux: d'abord celui des symboles primordiaux du péché, puis celui du mythe adamique, enfin le chiffre spéculatif du péché originel et comprendrons-nous le second comme une herméneutique de premier degré, et le troisième comme une herméneutique de second degré" (2). Los tres niveles de comprensión contribuyen a lo mismo: a poder dar una visión interpretativa del sentimiento de culpabilidad a través de un lenguaje simbólico-mítico.

Por razones de método Ricoeur ha ido estudiando la experiencia de la falta paso a paso, nivel a nivel. Primero ha expuesto la experiencia viva de "la souillure", el pecado y la culpabilidad, prescindiendo entonces de otras formas hermenéuticas. Después y nosotros, por

(1) M. 222

(2) M. 222



consiguiente, lo hacemos ahora, pasa a otros grados de inteligibilidad del mismo problema. "Loin que le mythe adamique soit le point de départ de son expérience du péché et de la culpabilité, il présuppose cette expérience et en exprime la maturité. C'est pourquoi il a été possible de comprendre cette expérience et d'en interpréter les symboles fondamentaux -déviation, révolte, égarement, perte, captivité- sans recourir à ce mythe. La question sera pour nous de comprendre ce que le mythe "adamique" ajoute à cette première symbolisation" (1).

#### 4. A. El mito de Adán

Con el mito de Adán y su profunda significación en términos de especulación filosófica quedan en perfecta conexión la primera y segunda parte de esta tesis. Porque así lo constatábamos en toda la estructura de la obra ricoeuriana, esta tesis tiene dos capítulos, uno se refiere a la falibilidad, "au sens de notre Livre I, designe la structure humaine capable de l'écart de la malignité" (2); el otro habla de un hecho, de la existencia del mal, y entonces "la peccabilité décrit la condition d'une humanité déjà encline au mal" (3). La pecabilidad y la presencia del mal no surgen del mito de Adán. Nos habla de ello "l'expérience historique du peuple juif" (4). El mito de forma a toda esa experiencia y trata de explicar algo demasiado escondido: "Loin que le mythe adamique soit le point de départ de son expérience du péché et de la culpabilité, il présuppose cette expérience et en exprime la maturité" (5). Desgranando el mito de Adán en la visión de Ricoeur

(1) M. 222-223

(2) M. 219

(3) M. 219-220

(4) M. 222

(5) M. 222

tendremos una mayor claridad sobre el tema de esta segunda parte de la tesis; en ella ya constatamos el mal y nuestra propensión hacia él.

Con todas las precisiones que nos hará Ricoeur a continuación, el mito de Adán nos lleva a comparar el origen del bien y del mal, con una afirmación primera de que el comienzo de este último se debe al hombre. "C'est elle qui fait de l'homme un commencement du mal au sein d'une création qui a déjà son commencement absolu dans l'acte créateur de Dieu" (1). Este hombre se coloca entre los antepasados de la humanidad; "d'abord le mythe étologique rapporte l'origine à un ancêtre de l'humanité actuelle dont la condition est homogène à la nôtre" (2).

En los coloquios organizados en Roma, por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios filosóficos de Roma, bajo la dirección de Castelli, y con asistencia de Ricoeur, sobre "Le Mythe de la peine", Lyonnet tuvo una de las disertaciones sobre "la problematique du péché originel dans la Nouveau Testament". Hablando del mito de Adán podemos hacer referencia y comparaciones entre las opiniones de Lyonnet sobre el pecado original y las de Ricoeur sobre el mito de Adán, puesto que aquél es sólo una explicitación, según Ricoeur, de este último. El concepto del pecado original dice Ricoeur, "explicite le mythe adamique, comme celui-ci explicitait l'expérience pénitentielle d'Israel." (3).

El mal, para Lyonnet, tiene su origen en una persona, antepasado de la humanidad, y con efectos universales para todos los otros. "Il y était question d'un personnage, Adam, qui avait exercé pour le mal

- (1) M. 219
- (2) M. 218
- (3) C. 282

une causalité non moins exorbitante à première vue, puisque un seul acte de sa part avait eu des effets universels" (1). Desde entonces se ha desencadenado un torrente implacable de pecados que no ha podido ser detenido: "Une telle causalité pour le mal d'un seul acte d'un seul homme, source d'un torrent de péchés si impétueux que rien encore n'a pu l'arrêter, comme l'explique 4 Esdr. 3, ni le châ-timent du déluge et le renouvellement de la création avec Noé, ni le don de la Loi, ni la royauté davidique et la construction du temple" (2). En apoyo de sus afirmaciones Lyonnet cita un texto rabínico tomado de J. Bonsirven. El comienzo del mal se debe, según el texto, a un primer hombre. Y su efecto se comunica a todas las generaciones posteriores: "Rabbi Yosé: Situ veux savoir quel est le don du salaire des justes au futur à venir, va apprendre du premier homme: il ne lui fût imposé qu'un seul précept négatif; il le viola, et vois de combien de morts il fut puni, lui et ses générations et les générations des générations jusqu'à la fin de ses générations" (3). En estas palabras tenemos una comprobación del comienzo del mal en la persona del primer hombre, en antepasado de la humanidad, según Ricoeur, Lyonnet puede hablar "de la causalité universelle du péché d'Adam" (4). Nosotros estamos ligados, dice Ricoeur, a este antepasado por la homogeneidad de nuestra condición.

Y el hecho de que el mal resulte ser un apartamiento del bien de la creación sitúa al mito de Adán más bien "un mythe de "l'écart" qu'

- (1) LYONNET, St. (51) 106
- (2) LYONNET, St. (51) 106
- (3) LYONNET, St. (51) 107
- (4) LYONNET, St. (51) 107

un mythe de la "chute" (1). Con toda la irracionalidad que se quiera, sin posibilidad de decir de dónde viene en último lugar, la construcción lingüística del Adán de la tradición hebrea hace alusión a un desgarramiento y a una separación de lo que debía haber sido. " Par cette extrême contraction de l'origine du mal en un point, le récit biblique fait saillir l'irrationalité de cette coupure, de cet écart, de ce saut, que la tradition a appelé, non sans équivoque, la chute" (2). Acaba de entrar el mal en el mundo, y más que la pasividad que pudiera verse en la caída, o el caerse casi sin darse cuenta o sin poner mucho de su parte, el mito de Adán nos lleva hasta una libertad, con todos los paliativos que después veremos. La reflexión de Ricoeur sobre el mito nos lo dice con parecidas palabras: "La liberté que suppose le mal est une liberté capable de l'écart, de la déviation, de la subversion, de l'errance" (3). Sin duda está en el hombre esta libertad capaz de apartarse, de subvertirse, de errar, de desviarse, "d'écart".

Esta es, además, la diferencia apuntada por Ricoeur entre otros mitos, "le poème babylonien de la création Ehuma Elish"(4) y el mito de Adán. El primero atribuye "l'origin du mal a une catastrophe" (5). Se podría pensar en otro motivo, pero siempre el hombre ha de permanecer al margen. El mal se debería "à un conflit originaire antérieur a l'homme" (6).

- (1) M. 219
- (2) M. 228
- (3) C. 297
- (4) C. 290
- (5) C. 290
- (6) C. 290

Y así el poema babilonio "raconte le combat originaire d'où procédèrent la naissance des dieux les plus récents, la fondation du cosmos et la création de l'homme" (1).

A estos mitos de los que hablamos en primer lugar, pertenecen también "les mythes tragiques qui montren le héros en proie à un destin fatal; selon le schème tragique, l'homme tombe en faute comme il tombe en existence" (2). Aquí aparece con más claridad el sentido de caída, y por otra parte, sin poder remediarlo, de que hablan los mitos fuera de Israel. Ser hombre y caer en falta es lo mismo. Prometeo nunca podrá salir de un sitio donde se ha metido por ser hombre.

En la misma línea está "le mythe orphique de l'âme exilée dans un corps mauvais; cet exil en effet est préalable à toute position du mal par un homme responsable et libre" (3). En todos estos mitos lo ineludible descarga la responsabilidad del hombre, porque no se ve su libre participación.

En el caso del mito bíblico, aunque se habla de "le récit biblique de la chute d'Adam" (4) se centra la atención en el contenido como mito "proprement anthropologique" (5) y desde luego en la participación del hombre en la desviación a que se alude. En él se concentra de manera paradigmática "toute l'expérience pénitentielle de l'ancien Israël" (6). En un contexto tan querido y tan buscado por Ricoeur surge uno de los pilares más consistentes de todo el edificio ricoeuriano del sentimiento de culpabilidad. El mal, en este contexto, apa-

- (1) C. 290
- (2) C. 290
- (3) C. 290
- (4) C. 290
- (5) C. 290
- (6) C. 290

rece en íntima unión con el hombre: "C'est l'homme qui est accusé par le prophète; c'est l'homme qui, dans la confession des péchés, se découvre être l'auteur du mal" (1). El mismo sentido de responsabilidad encuentra Lyonnet tanto en el judaísmo como en la teología católica, que será la heredera de las tradiciones judías. El mal ha aparecido sobre la tierra y el hombre responde de su aparición. "Il est vrai, dice Lyonnet, que le Judaïsme contemporain affirme non moins énergiquement la responsabilité personnelle de chaque homme devant Dieu et même si énergiquement qu'on y a vu "la négation du péché originel" (Lagrange). Ainsi Apo. de Baruch 54, 19: "Adam n'a été cause que pour lui seul; quant à nous, chacun fut Adam pour soi". Mais il s'agit du "supplice à venir" (54, 17), de ceux que dévore le feu" (48, 42). La théologie catholique ne parle pas très différemment quand il s'agit de l'enfer des damnés" (2). El hombre está implicado completamente en la aparición del mal. Para dejar patente esta afirmación se llega tan lejos como lo ha demostrado Lyonnet. El mal, por tanto, a diferencia de en los otros mitos, se imputa al hombre. En Israel el continuo martilleo de los profetas les servía de recuerdo de la transgresión y de la desviación responsable con respecto a la Alianza. Lógicamente, en la literatura penitencial, estos hombres instruidos y acusados por los profetas, confiesan sus pecados como verdaderos autores del mal.

Pero ahí no queda toda la explicación de la existencia del mal. En la misma confesión de los pecados "discerne, par-delà les actes mauvais qu'il égrène dans le temps, une constitution mauvaise, plus originelle que toute décision singulière" (3). Después de la afirmación de la

(1) C. 290

(2) LYONNET, St. (61) 106

(3) C. 290

responsabilidad personal el mito cuenta la constitución mala que, por algo irracional, termina con la inocencia y comienza una historia de maldiciones: "Le mythe raconte le surgissement de cette constitution mauvaise dans un événement irrationnel survenu soudain du sein d'une création bonne. Il resserre l'origine du mal dans un instant symbolique qui finit l'innocence et commence le malédiction" (1).

El mito nos acaba de descubrir una profunda verdad para entender el sentimiento de culpabilidad. Nos ha dicho que la realidad tiene un fallo; la realidad de hecho se ha roto por un determinado lugar. Realmente se ha pasado de donde se debía a donde no se debía. De improviso se ha producido un salto, "l'écart" de que hemos hablado. El mito nos ha relatado "la faille de la réalité humaine, représentée par le passage, le saut, de l'innocence à la culpabilité" (2). En la culpabilidad se encuentran dos caminos de explicación que dan lugar a una paradoja: el hombre es responsable, se confiesa culpable, como tal es acusado por los profetas, y, por otro camino, la realidad misma tiene un fallo porque en ella misma se aprecia un salto, un paso, una separación, "l'écart", la culpa de una falta; la falta de separarse de sí misma, de saltar más allá de su ser: la realidad se ha marchado donde no debía, se ha desviado.

Por todo ello, el mito que nos da que pensar, nos enseña a pensar la existencia concreta del hombre a la luz de su exposición. Lo que le pasa al hombre con sentimiento de culpabilidad recibe luz muy esclarecedora del mito de Adán. Este nos sitúa "l'humanité entière et

(1) C. 290

(2) C. 289

son drame sous le signe d'un homme exemplaire, d'un Anthropos, d'un Adam, qui représente, sur le mode symbolique, l'universel concret de l'expérience humaine" (1). En el libro del Génesis dice Lyonnet que toda la condición humana se contempla sometida a una falta: "L'auteur de la Genèse rattache la condition humaine, telle qu'il la constate, a une faute primordiale historique" (2). Es la situación dramática a que se refiere Ricoeur. La humanidad constata en su experiencia todo el contexto que aparece en Adán. La última explicación de semejante experiencia radica en la existencia del primer hombre. "Cette universalité dans le péché trouve son explication dans un péché initial du premier homme, tel que Paul en lit le récit dans l'Écriture" (3). Esto le sirve para mucho al hombre. Si quiere explicarse la culpabilidad, recibe del mito "une orientation" para que se sepa "entre un commencement et une fin" (4). Se acaba de introducir "dans l'expérience humaine une tension historique, à partir du double horizon d'une gèneses et d'une apocalypse" (5). Así se encuentra el hombre en su culpabilidad.

Ricoeur ve en este mito los siguientes contenidos, ante los que el hombre confrontará su sentimiento de culpa y así le dará inteligibilidad.

El autor supera la concepción del pecado de Adán como hecho pasado, y lo sitúa en la perspectiva del acontecimiento. A partir de éste se puede hablar de que la ontología se ha dividido y existen como dos reinos del ente, uno antes y otro en consecuencia del acontecimiento. El mismo orden de las cosas ha cambiado: dos formas distintas de

(1) C. 289

(2) LYONNET, St. (51) 107

(3) LYONNET, St. (51) 108

(4) C. 289

(5) C. 289



presentarse y ser los entes. "Il faut garder l'idée d'événement comme symbole de la rupture entre deux régimes ontologiques et abandonner celle de fait passé" (1). El personaje en cuestión también tiene una entidad mítica, según las palabras de Ricoeur: "Il faut reconnaître le caractère mythique de la figure de l'ancêtre du genre humain qui serait à l'humanité entière ce qu'est l'ancêtre éponyme pour Moab, Edom, etc" (2). De todos los presupuestos así indicados se pasará a hablar de este pecado como primero, transmitido por herencia y muchas más especulaciones: "C'est dans cette schematisation que se constitue l'idée d'un péché qui serait premier et hérité ainsi que les fausses rationalisations auxquelles il a donné lieu" (3). Ricoeur va a prescindir de estas racionalizaciones, y en este mito verá interesantes modulaciones de la culpabilidad.

Para él el mito de Adán forma una verdadera unidad con los once capítulos del Génesis. Adán como Abel, Cain, Babel y Noé, el mismo diluvio son narraciones que preparan la gran elección, la gran regeneración, la justificación de Abrahám. La tragedia de la culpabilidad y de las desviaciones obtiene su sentido cuando termina en la justificación. Pablo superaba del mismo modo el infierno de la culpabilidad acumulado en las vivencias por los fariseos. Pues bien, dentro de esta perspectiva tan comunitaria y tan amplia, como ya vimos en Pablo imprescindible remate de la problemática de la culpabilidad, Adán no puede ser el responsable único y absoluto de la falta, manteniendo siempre la participación antropológica en la desviación según expusimos al comparar este mito con los de otras culturas. En efec-

(1) M. 221

(2) M. 221

(3) M. 221

to, "même pour la rédacteur du récit de la Genèse, il n'est pas certain qu'Adam porte l'entière responsabilité du mal dans le monde; il n'est peut-être que le premier exemple du mal" (1). En el Nuevo Testamento, Jesús para hablar del mal tampoco se le imputa a Adán; "il prend l'existence du mal comme un fait, comme la situation que présuppose l'appel à la repentance" (2). El mal está ahí. Lo consecuente es arrepentirse.

En los profetas el mito de Adán alcanza una de sus dimensiones más aleccionadoras. Y más, "La mythe "adamique" est le fruit de l'accusation prophétique dirigée contre l'homme: la même théologie qui innocente Dieu accuse l'homme" (3). En los profetas la creación es buena; ha salido de las manos de Dios. El santo y el bueno hace bien todas las cosas. "Dieu est cause de tout ce qui est bon et l'homme de tout ce qui est vain" (4). Sólo una catástrofe puede explicarnos el apartamiento de lo primitivamente bueno: "Parce que "Yahvé règne par sa Parole", parce que "Dieu est Saint" il faut que le mal entre dans le monde par une sorte de catastrophe du crée, catastrophe que le nouveau mythe tentera de ramasser dans un événement et dans une histoire où la méchanceté originelle se dissocie de la bonté originelle" (5). Con estas advertencias proféticas el pueblo de Israel iba adquiriendo un convencimiento de su culpabilidad. Al judío le duele su culpa en lo más íntimo. El está convencido de "la perfectión absolue de Dieu et d'autre part la méchanceté radicale de l'homme" (6). En el libro del Génesis el exégeta Lyon-

(1) M. 223

(2) M. 223

(3) M. 225

(4) M. 225

(5) M. 225

(6) M. 228

net ve reflejadas estas dos verdades de que habla Ricoeur: "Si maintenant l'on se demandait pourquoi l'auteur de la Genèse rattache la condition humaine, telle qu'il la constate, à une faute primordiale historique, il semble évident que son but principal est de proclamer l'une des vérités qui lui tient le plus à coeur dans ces premiers chapitres, à savoir que, d'une part, le mal ne peut provenir de Dieu: "vidit Deus quod esset bonum", et que, d'autre part, Dieu a tout créé. Le mal qui existe dans le monde vient dans de l'homme, d'un mauvais usage de sa liberté: Dieu n'en est pas le responsable, et il saura y trouver finalement un remède (Gen. 3,15)" (1). Según los dos autores las narraciones de la Biblia no dejan lugar a duda: El mal proviene del hombre, Dios no ha intervenido en su aparición.

De ahí que en su arrepentimiento, además de dolerse de sus acciones llegue hasta la misma raíz de donde proceden. La culpa está muy honda en el hombre. Las acciones vienen de aquella profundidad, y, claro es, resulta culpable. "L'homme juif se repent non seulement de ses actions, mais de la racine de ses actions; je n'ose dire de son être, d'abord parce qu'il n'a jamais formé ce concept ontologique et..." (2). Para el judío la realidad no termina en la metafísica, se explica

(1) LYONNET, St. (51) 107

(2) M. 226. En efecto, la filosofía posterior y la especulación de Ricoeur en sus términos verán que la culpa anida en las mayores profundidades del hombre, en su ser. Como para los judíos habría que llegar a lo más íntimo, a su concepto de corazón para explicarnos todas las demás acciones, en Ricoeur, siguiendo a Karl Jaspers, todas las demás culpabilidades radican y son tales porque existe una que afecta al mismo ser del hombre. "Mais il y a en nous, dice Jaspers citado por Ricoeur, un sentiment de culpabilité dont la source est ailleurs. Etre coupable au sens métaphysique .. " A. 153. Poco después Ricoeur cita las siguientes palabras de Jaspers: "C'est cette culpabilité qui est la source

en último término por la relación en Alianza con Dios. Y Dios les habla, en los profetas, del fondo de su vida que se llama corazón. El arrepentimiento ha de arrancar de allí, puesto que de allí proceden sus acciones culpables. "Cette repentance s'enfonçait-elle jusqu'au "coeur" de l'homme, jusqu'à son "dessein", c'est-à-dire

de toutes les autres: car elle est la condition coupable dans laquelle s'exerce la culpabilité morale, laquelle engendre la culpabilité politique et le crime". A. 153. Estas citas son de su artículo "La culpabilité Allemande", donde comenta a Karl Jaspers. Pero el mismo Ricoeur, cuando corre y especula en solitario abunda en los mismos criterios de poner la culpabilidad metafísica en la base de todas las demás. Lo que resulta ser la humanidad con respecto al hombre, viene a ser la culpabilidad metafísica con relación a las otras culpabilidades. He aquí el importante texto de Ricoeur en su artículo "Responsabilité et Culpabilité au plan communautaire": "C'est pourquoi en retour il ne faut pas séparer cette culpabilité métaphysique, comme une autre culpabilité, de la culpabilité morale et politique; non seulement il n'y a qu'une culpabilité éthique, tantôt individuelle, tantôt communautaire, mais la culpabilité métaphysique c'est encore la même, indivise et radicale; elle est ce qui gouverne l'unité de la culpabilité individuelle et de la culpabilité communautaire; elle est leur unité cachée, à la mesure de l'humanité de l'homme" R. 6. Como se vé, el autor repite el mismo esquema que acabamos de constatar en los hebreos, con los términos apropiados, en este caso, a la especulación filosófica. Las acciones éticamente aceptables o culpables por la transgresión de la norma, tanto si son individuales como colectivas, en el plano moral o político, radican en la culpabilidad metafísica. Y en los hebreos el arrepentimiento, al sentirse culpables, también llega hasta la raíz de la falta; por eso se arrepienten en el corazón. Como el corazón es la raíz del mal, lo más íntimo une a todos, dando a la culpabilidad una dimensión individual y comunitaria. La culpabilidad en el "coeur" de los hebreos y la metafísica de la especulación sostienen y explican todas las demás. "Le "coeur" mauvais de chacun est aussi le "coeur" mauvais de tous; un nous spécifique, le "nous autres pécheurs", unifie l'humanité entière dans une culpabilité indivise" M. 226

jusqu'à la source monadique des actions multiples" (1). En los hebreos entre el mito que lleva el mal más allá de la participación del hombre y el que le hace responsable de algún modo, elige el segundo.

Estas palabras de Ricoeur nos lo indican: "Entre deux tendances, celle qui reporte le mal au-delà de l'humain et celle qui le concentre dans un choix mauvais, à partir duquel commence le peine d'être homme" (2), los hebreos eligen la segunda parte. La mala elección se realizó en la persona de Adán, según afirma Prat. Su caída es nuestra caída. Desde aquel hecho el hombre está situado en pendiente propicia para deslizarse hacia el mal. El hombre, lleno de un mal deseo, influenciado por su mala elección, sigue los pasos de Adán. "C'était presque un lieu commun, afirma Prat, pour les contemporains de saint Paul, qu'Adam est l'auteur de la mort et du penchant au mal, que sa chute est la nôtre" (3). Y más adelante afirma: "En tout cas, il était admis que le genre humain par le fait de la transgression d'Adam, est passible de mort, dominé par le désir mauvais, voué à la malédiction" (4). La mala elección de Ricoeur o la transgresión de Adán, llena de mal deseo de Prat, llevan al hombre a sentir la pena de ser hombre, según Ricoeur, o le ponen en camino hacia la maldición, como ha dicho Prat.

De esta manera la especulación del autor sobre la culpabilidad tiene los dos polos o las dos vertientes que sirven para esclarecer el con-

(1) M. 226

(2) C. 290

(3) PRAT, F. (64) 255

(4) PRAT, F. (64) 255

cepto. Los símbolos primarios, del orden de la exterioridad reciben su complemento en la interioridad propia de la conciencia culpable, sintiéndose tal por su participación en la aparición del mal. Así lo dice Ricoeur: "Nous retrouvons, à un niveau supérieur l'élaboration, la polarité des symboles primaires, étirés entre un schème d'extériorité, qui domine dans la conception magique du mal comme souillure et un schème d'intériorité, qui ne triomphe pleinement qu'avec l'expérience douloureuse de la conscience coupable et scrupuleuse" (1). Por esta otra parte el mito termina y perfecciona la visión exterior y foránea de la culpabilidad.

La culpabilidad, a la luz del mito de Adán, de la caída de Adán en el sentido antes expuesto, y su aportación al esclarecimiento del sentimiento de culpabilidad como visión interiorizada, nos llevan a encontrar de nuevo, en nuestra disertación, dos conceptos, desde principio, en supuesta correlación, la finitud y la culpabilidad. Nuestra tesis de Antropología filosófica, de profundización, por tanto, en el ser del hombre, no ha podido prescindir, y no prescinde de ver jugar estos dos conceptos en su genuina dialéctica. "Il est impossible de thématiser séparément les deux notions anthropologiques de finitude et de culpabilité; c'est une des tâches de la connaissance de l'homme de comprendre la relation dialectique de ces deux notions" (2). La necesidad de considerar la relación dialéctica entre estas dos nociones, tan fundamentales en la obra de Ricoeur sobre todo en su concepción sobre la culpabilidad, se mantuvo con el paso del tiempo. La cita que acabamos de dar es del principio de los cincuenta. En

(1) C. 290-291

(2) T. 286

los Coloquios de Roma ya mencionados sobre "Le mythe de la peine" en diálogo que siguió a la exposición de Sergio Cotta, "L'innocence et le droit. Notes sur l'ambivalence de la peine", Ricoeur volvió a tocar el tema.

Después de unas afirmaciones de Ricoeur, De Waehlens se interesó sobre la postura de Ricoeur en torno a la falta y a la finitud. Dijo así De Waehlens: "A propos de ce que nous a dit Ricoeur il me semble que j'ai entendu parler, à un moment donné, de séparation ontologique. J'aimerais voir si cette séparation, qui constitue la faute, vise la finitude elle-même, ou s'il faut lui donner un autre sens" (1). En la respuesta Ricoeur se resiste a identificar mal y finitud y da las razones de tal actitud: "Vous savez combien je résiste à cette identification du mal et de la finitude, qui me paraît ouvrir une problématique incompréhensible. Culpabiliser la finitude c'est entrer dans une économie sans pardon; si la finitude est la culpabilité que peut-on lui "annoncer"? Il n'y a pas de "bonne nouvelle" pour cette philosophie de la culpabilité" (2). Si la finitud es la culpabilidad el hombre no puede salir de su culpabilidad como no puede abandonar su finitud. Estaríamos ante una filosofía de la culpabilidad sin salida. Lo que contraría la concepción ricoeuriana de que, históricamente, hemos conocido la culpabilidad en la afirmación de la salud y la justificación. La confesión de las culpas en "l'aveu du mal" es inseparable del anuncio de una salvación venida desde fuera.

Finitud y culpabilidad no se identifican, más aún están separados por un abismo infranqueable: "Il y a pour moi un abîme infranchis-

(1) COTTA, S. (7) 56

(2) COTTA, S. (7) 57

sable entre le concept de finitude et celui de culpabilité: celui de finitude peut être entièrement rationalisé; celui de culpabilité, non. C'est pourquoi il y a un mythe de la chute et d'autres mythes du mal; ils protègent le caractère foncièrement événementiel du mal que je ne peux pas aligner sur la structure de finitude; je peut bien étendre la finitude jusqu'à l'idée de fallibilité; mais si je parle d'une culpabilité dont je ne peux absolument pas me repentir et dont je ne peux pas être pardonné, je ne vois pas pourquoi l'appeller culpabilité" (1). No tiene sentido que el hombre se tenga que arrepentir de su finitud a cuya aparición él no ha participado. Tampoco se le ha de perdonar la posesión de la finitud que se le ha dado. El mal además es un acontecimiento y la finitud una estructura del hombre desde que lo es. Culpabilidad y finitud no se pueden identificar. "Le concept de finitude, dice Ricoeur, reste relié à celui d'innocence et non pas à celui de culpabilité" (2).

Las precisiones, siempre dialécticas, entre estos dos conceptos nos llevan a la delimitación, a la definición del sentimiento de culpabilidad. ¿Hasta dónde se puede hablar de nuestra culpabilidad por ser limitados y finitos? ¿Y cuándo nos sentimos culpables porque en nosotros anida la culpa por contrariar una norma? El hombre es culpable ¿de qué?.

Después de afirmar que el ser del hombre no se puede explicar sin un análisis serio y diléctico de la finitud y de la culpabilidad, y de decir expresamente que "mille raisons concourent à faire de la culpabilité un problème philosophique" (3), el autor no silencia la dificultad que

(1) COTTA, S. (7) 57

(2) COTTA, S. (7) 57

(3) T. 286



esto entraña: "et pourtant, c'est un problème qui résiste à son incorporation à la philosophie" (1). La resistencia no le viene porque se incorpore a la filosofía como "conscience mythique" (2). Ricoeur reconoce que "tous les problèmes philosophiques ont une telle origine" (3), y su incorporación es una adquisición "depuis A. Comte, les sociologues français et les phénoménologues de la religion" (4). Pero la dificultad es mayor, porque la misma estructura de los mitos, si aceptamos la necesidad de la culpabilidad en la Antropología, pasa a integrar el mismo corazón de la filosofía: "Mais ce problème conserve une structure mythique et la transporte au coeur de la philosophie" (5), dice Ricoeur. Y su necesidad queda patente en las siguientes palabras de Ricoeur: "Une philosophie de la finitude ne reste saine que si elle s'achève dans une dialectique de la finitude et de la culpabilité" (6). Entonces aceptemos que "la réflexion ne peut entreprendre cette analyse dialectique que si elle se "recharge" en quelque sorte au contact des mythes de culpabilité" (7). Nuevamente pues, los mitos adquieren pleno derecho para seguir argumentando en nuestra reflexión filosófica.

Por debajo de la exposición mítica, de "récit", queda una substrato verdaderamente filosófico, y es donde entran en dialéctica las dos nociones de finitud y culpabilidad. Entre ellas se juega un puesto la libertad, y según sea ésta así quedará matizada la culpabilidad.

- (1) T. 286-287
- (2) T. 287
- (3) T. 287
- (4) T. 287
- (5) T. 287
- (6) T. 287
- (7) T. 287

Nosotros hoy tenemos una idea de finitud y limitación fraguada en una serie de situaciones posteriores a la narración que nos acupa del mito adámico. Hoy el límite se siente como imposibilidad de acción y coacción al deseo humano. En cambio "pour une liberté innocente, cette limite ne serait plus de tout ressentie comme interdiction" (1). Al hombre allí se le pone un límite: "Ce qui est interdit, ce n'est pas ceci ou cela, mais une qualité d'autonomie qui ferait de l'homme le créateur de la distinction du bien et du mal" (2). Pero la prohibición no adquiere su verdadera dimensión mientras nosotros no nos clareásemos sobre "cette autorité originaire, contemporaine de la naissance même de la liberté finie" (3). Y por eso no nos hacemos a la idea de lo que sería "une limite qu n'opprime pas, mais qui oriente et qui garde la liberté; nous n'avons plus l'accès à cette limite créatrice" (4). En este momento la libertad y la limitación no se podrían dificultar entre ellas. La limitación no se ve como podría ser un óbice a la libertad.

De ahí que, en otro lugar, Ricoeur puede decir lo siguiente: "La finitude comporte un moment de négativité -omnis determinatio negatio-, mais qui n'est peut-être ni déraisonnable, ni triste; je ne suis pas l'autre, je ne suis pas tout l'homme, je ne suis pas tout, je ne suis par Dieu, je ne suis même pas identique à moi-même" (5). Tanto el límite como la finitud, en un contexto semejante, qué falta o qué culpa pone en el hombre. ¿Dé que se tiene que arrepentir en esas circunstancias?. En ese momento de un tiempo mítico el hombre sería lo que tenía que ser, y por definición, haría o sentiría lo on-

(1) M. 234

(2) M. 234

(3) M. 234

(4) M. 234

(5) T. 286

tológica y éticamente debido. El hombre estructuralmente limitado, por creado, por no ser lo otro, ni ser todo sino sólo lo suyo, no podría sentir el límite ni la finitud como desgarron en su ser. ¿Qué podría sentir y pensar, entonces, de su condición?.

Pero, y aquí radica uno de los puntos álgidos y que deben comprenderse bien, "nous ne connaissons que la limite contraignante; c'est sous le régime de liberté déchue que l'autorité devient interdiction" (1). La constatación de la libertad desgarrada que acabo de hacer, en conclusión del lenguaje mítico de la Biblia, en palabras de filosofía más estricta impone, junto a la afirmación de la finitud como algo "ni déraisonnable, ni triste" (2), la necesidad de hablar de la culpabilidad: "Par contre, la culpabilité introduit un néant d'une autre nature, qui ne constitue pas la finitude, mais qui l'altère, qui le brouille, qui l'aliène: c'est le véritable irrationnel, la véritable tristesse du négatif -peut-être la seule absurdité" (3). Al entrelazar los dos conceptos, porque hay algo en la realidad que nos lo hace ver en conjunto, y porque hay que ver cómo surge entre ellos la libertad, la finitud ya adquiere otros visos. "Ces deux "rien" (se refiere a la "finitude" y a la "culpabilité", "deux" "negativités" irréductibles, deux manières radicalement différentes de manquer d'être") ... tendent quasi invinciblement à se confondre, à s'écraser l'un sur l'autre dans une philosophie équivoque de la finitude malade; qu'on l'appelle faiblesse, misère, détresse, absurdité, cette infirmité de l'homme se montre d'abord comme l'indistinction de la finitude et de la culpabilité, de la limitation et de la méchanceté" (4). En la

(1) T. 286

(2) T. 286

(3) T. 286

(4) T. 286. El paréntesis es nuestro: La parte en francés es del autor, inmediatamente antes de la cita que hacemos.

misma filosofía tenemos planteado el problema, según su lenguaje, pero con las mismas características de la especulación motada sobre el mito de Adán. El hombre encuentra, por uno y otro camino, la misma encrucijada.

Pues bien, en el relato bíblico al que nos estamos refiriendo, se conjuga esta doble versión de "l'innocence" y de "l'interdiction telle que nous l'éprouvons "après" la chute" (1).

Sobre la inocencia, sobre "ce que signifie cette innocence" nos dice Ricoeur que "joue ici le rôle de la chose en soi dans la kantisme: on la pense suffisamment pour la poser, mais on ne la connaît pas" (2). Con toda esta significación el autor llega a afirmar que "le péché n'est pas notre réalité originaire, ne constitue pas notre statut ontologique premier" (3).

La imagen de Dios ha sido plasmada en el hombre que, de este modo pertenece a una creación buena y sin contaminación. "Toute la création est bonne et la bonté propre de l'homme, c'est d'être image de Dieu" (4). Reflejando en su figura la imagen de Dios no se puede pretender ni el asomo de sombra de culpabilidad; "cette ressemblance, dice Ricoeur, apparaît comme défaut de culpabilité, comme innocence" (5).

Así estaban las cosas en el estado mítico de inocencia. Y una especie de fascinación irrumpe en medio de la inocencia. "L'intervalle de l'innocence à la chute par une sorte de vertige d'où l'acte mauvais sortirait comme par fascination" (6), son las palabras empleadas

(1) M. 235

(2) M. 235

(3) M. 235

(4) M. 235 y T. 300

(5) M. 235

(6) M. 236

por el autor para decirnoslo. La fascinación, el salto, el paso, el no saber qué y por qué ha llegado la caída en medio de la inocencia constituye un estribillo ricoeuriano. Sirva, además de todo lo dicho a través de múltiples lugares de la tesis, la cita que damos de uno de sus artículos: "La chute serait ce "saut" de la différence à la préférence, que le mythe raconte comme un "événement" et que nul système n'intègre. Ce serait l'injustifiable par excellence: le hiatus entre la finitude et le mal" (1).

El salto y la fascinación para pasar de la inocencia a la caída, si de alguna manera puede explicarse o entenderse o de meterse en un cierto esquema de inteligibilidad sería pensado sobre "le désir d'infinité" (2); con más precisión "l'infinité du désir lui-même" (3). La frase bíblica dada por Ricoeur nos lo explicará más: "Vos yeux s'ouvriront, vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal" (4). En este sentido la finitud le resulta inaguantable al hombre. No quiere contentarse con la pequeñez de ser creado, vislumbrando la posibilidad de ser creador más que nada en cuanto a la estructura de la normatividad. "C'est par rapport à ce "désir" que la finitude est insupportable, cette finitude qui consiste simplement à être crée" (5). Acaba de aparecer en escena "le "mauvais infini" (6). Con él entra en la historia toda una larga lista de miserias y de consecuencias que terminarán, normalmente, en culpabilidad. "Desormais le mauvais infini du désir humain- le toujours autre, le toujours plus- qui anime le mouvement des civilisations, l'appétit de plaisir, de

(1) N. 135. Allí se indica el sentido de "différence" y "préférence".

(2) M. 237

(3) M. 237

(4) M. 237

(5) M. 237

(6) M. 237

possession, de pouvoir, de connaissance-, semble constituer la réalité humaine" (1). "La mauvais infini du désir humain" llevó al hombre a la caída, a la ruptura de la inocencia original y a todos los lugares de constatación de que esto sucedió. "Ainsi donc le chute est-elle une césure à travers toute l'humanité de l'homme: tout-sexualité et mort, travail et civilisation, culture et éthique- relève à la fois d'une nature originaire perdue et pourtant toujours sous-jacente, et d'un mal qui pour être radical, n'est pas moins contingent" (2). Ha de quedar bien sentado que, en un principio, todo era bueno, lleno de inocencia. Fue después, de manera contingente pero absolutamente radical y definitiva cuando sobrevino la caída. "C'est en ce sens que le mal était possible par la liberté" (3).

La misma contingencia y la posibilidad de haber sido de otra manera, aunque eso no quita la radicalidad con que ha quedado inscrito en la naturaleza humana, lo tenemos en el mito cuando hablar de que el hombre "n'est pas le méchant absolu; il n'est que le méchant en second, le méchant par séduction; il n'est pas le Mauvais, le Malin, substantivement si l'on peut dire, mais mauvais, méchant, par épithète; il se rend méchant par une sorte de contraparticipation, de contre-imitation, par consentement à une source de mal que le naïf auteur du récit biblique dépeint comme ruse animale. Pécher c'est céder" (4).

La referida contingencia sobresa, igualmente, en el sentido de acontecimiento que, como dijimos antes, acompaña a la caída. Entre "les deux états d'innocence et de péché" más que "succession" convie-

(1) M. 238

(2) M. 234-235

(3) M. 239

(4) M. 242-243

ne ver "surimpression" (1). Como dice Ricoeur a continuación: "le péché ne succède pas à l'innocence, mais, dans l'Instant le perd. Dans l'Instant je suis crée, dans l'Instant je déchois" (2). La narración de "la chute comme un événement", según el autor nos proporciona un concepto definitivo para la antropología: "La contingence de ce mal radical que le pénitent est toujours sur le point de nommer sa nature mauvaise" (3). La Antropología, en escucha al significado del mito, puede afirmar la existencia del estado de inocencia anterior al pecado: "Cette "antériorité" de l'innocence au péché le plus "vieu" est comme le chiffre temporel de la profondeur anthropologique" (4).

En su artículo "Culpabilité tragique et culpabilité biblique" Ricoeur expone las mismas ideas hablando de la faute, de la caída, del pecado, del mito como acontecimiento en medio de la inocencia, "comme un événement primordial qui sur vient dans l'innocence" (5). Ver surgir el pecado es mirar, necesariamente, hacia atrás para encontrar la inocencia. "Le péché qui "commence" le mal a un "antérieur", l'innocence" (6). En lógica consecuencia, el pecado será una caída, un desgarrón algo que ha llevado el ente fuera de su lugar: "Le péché comme perte, comme la déchéance survenant dans une innocence plus "ancienne" (7). Con estos precedentes puede llegar a afirmar que es la inocencia, "la profondeur plus radicale de l'être-crée par rapport a l'exis-

- (1) M. 235
- (2) M. 235
- (3) M. 235-236
- (4) M. 236
- (5) T. 299
- (6) T. 300
- (7) T. 300

tence coupable" (1). Si la inocencia sí que es el ser primitivo, la forma y la estructura del hombre, el pecado y la falta no puede ser más que el acontecimiento sobre o en ese ser. "Le péché n'est pas l'être, ni une structure, ni un aspect de l'être, mais survient comme événement dans l'être; il n'est pas coordonnable à la structure ontológica de l'homme. Le temps joue donc ici le rôle de chiffre de la profondeur, de la radicalité" (2). La distinción entre pecado e inocencia es nítida, como lo es la significación y el encuadre en la vida del hombre.

Esta problemática ya la había tratado Ricoeur en su estudio sobre Gabriel Marcel y Karl Jaspers. A ello reducía, en último término, el diálogo y la comparación entre los dos autores. "Tout le dialogue entre Gabriel Marcel et Karl Jaspers semble ici se concentrer autour d'une question centrale: "La tension entre le "Je" et les profondeurs de l'être" (3). En medio de todo Ricoeur se preguntaba allí sí el ser no ha sido realmente desgarrado porque se ha cometido una falta original. Se lo pregunta así: "Ou bien cette tension est-elle une déchirure au niveau même de l'être, une déchirure constitutive qui serait en même temps une faute originelle et définitive" (4). Lo sucedido tiene tal transcendencia y es tan profundo que llega a afirmar "que la déchirure soit en quelque façon ontologique et non pas seulement méthodologique" (5). Algo ha pasado sobre el ser. Este ya no está como antes. De alguna manera lo de ahora afecta a toda su profundidad. El ser se encuentra desgarrado en su misma entidad. Ahora es distinto de antes.

(1) T. 300

(2) T. 300

(3) P. 348

(4) P. 348

(5) P. 349



Para la Antropología toda esta temática reviste importancia excepcional "La chute" no pertenecerá a "la histoire objective des historiens" (1). Tiene, en cambio, la historicidad "du radicalement "événementiel", par opposé à la "constitution", au statut ontologique de l'être créé. Le mythe de la chute dit la novation surgie dans la création et qui n'est pas la création" (2). Sobre la creación se ha fraguado una nueva forma de existir.

El cambio en la creación lo ve Prat introducido por el pecado. Su consecuencia es el establecimiento de un reino, de unas nuevas formas de vida. "L'entrée du péché dans le monde, dice Prat, n'est pour l'Apôtre la simple apparition d'un phénomène passager, mais l'inauguration solennelle d'un regne" (3). Con otras palabras se afirman el carácter de acontecimiento del pecado y la nueva forma definitiva como ahora se desarrollarán las cosas, diferentemente de antes. Sobre la creación se ha establecido un reino distinto. Su establecimiento se debe a un hombre: "Le règne du péché dans l'humanité remonte à une cause unique; il derive en définitive d'un seul acte, la désobéissance de notre premier père" (4). El reino es muy distintos de la antigua creación. Allí la armonía producía la vida. La relación entre los seres era transparente y la vida les llega a todos. Ahora separados de aquel estado, desgarrados de él, la estructura es distinta: "Le règne du péché dans le monde, l'universalité de la mort, une condamnation qui s'étend à tous les hommes..." (5). El pecado descrito en el mito de Adán está propagado entre todos los hombres:

(1) T. 300

(2) T. 300

(3) PRAT, F. (64) 256

(4) PRAT, F. (64) 263

(5) PRAT, F. (64) 256

"C'est donc un péché commun à tous, multiple et unique, celui en vertu duquel la mort envahit tous les hommes, qui constitue tous les hommes pécheurs, qui attire sur tous une sentence de condamnation.." (1). La fenomenología del reino presente, inaugurado por el desgarrón en el ser producido por Adán, es distinta de la de aquel estado de creación, en opinión también de Prat.

Finalmente Ricoeur recoge todos los pensamientos que pueden ser incorporados a la Antropología por este mito: "Par le mythe, l'anthropologie est invitée d'abord à rassembler tous les péchés du monde dans une sorte d'unité transhistorique, symbolisée, par le premier homme, puis à frapper de contingence ce mal radical, enfin à maintenir en surimpression la bonté de l'homme crée et la méchanceté de l'homme historique, tout en "séparant" l'un de l'autre par l'événement" que le mythe raconte comme premier péché du premier homme" (2). En estas palabras esta vez de "Finitude et Culpabilité, II ..." quedan enunciadas las aportaciones del mito bíblico a la filosofía.

De hecho, en la historia del pensamiento, en la historia de la filosofía, Rousseau y Kant han hablado de estos problemas en los mismos términos. Rousseau con su célebre concepción del hombre "naturellement bon" (3), después conocido en la historia y en la civilización como "dépravé" (4). Y Kant, en su ya citado "Essai sur le mal radical", habla del hombre "destiné" au bien et "enclin" au mal" (5). Las

(1) PRAT, F. (64) 257-258

(2) M. 236

(3) M. 236

(4) M. 236

(5) M. 236

mismas ideas las expone el autor en "Culpabilité tragique et culpabilité biblique" (1). Pues bien, la paradoja kantiana recoge todo el sentido del mito bíblico: "Dans ce paradoxe de la "destination" et du "penchant" se concentre tout le sens du symbole de la chute" (2).

El mito de la "chute" que aparece profundamente unido con el de la creación, nos ha llevado a la afirmación de un estado de inocencia como primer momento de la vida del hombre, lejos entonces de la culpabilidad como estructura primera. La falta y el pecado forman un acontecimiento de consecuencias tan importantes según hemos visto en toda la tesis, pero es eso, un acontecimiento que ha sobrevenido sobre el estado de inocencia del hombre.

El pecado bíblico, además, de forma general, y también en el mito de la "chute" presenta como característica el ser "devant Dieu" (3). "La péché a d'emblée une grandeur religieuse et non point morale" (4). Estamos ante una relación personal con Dios, que acaba de romperse: por el pecado; "la lésion d'un rapport personnel à Dieu" (5); es el "contre Toi j'ai péché, contre Toi seul" (6). Este Tú, con respecto al pecado, no tiene que ver nada en cuanto a su posible colaboración. En la Biblia "la notion de péché est inséparable de la découverte de la sainteté de Dieu" (7). Son los profetas los encargados de predicar la responsabilidad del pecado. Y así surge "toute la conscience hébraïque de la culpabilité" (8). Y en ella "reste un simple homme coupable en face d'un Dieu de sainteté" (9). Sólomente él es

(1) Cf. T. 300-301

(2) M. 236

(3) T. 298

(4) T. 298

(5) T. 298

(6) T. 298

(7) T. 298

(8) T. 298

(9) T. 298

el responsable de "tout le mal épars dans la création" (1); "... tout le mal de l'histoire, le crime, le malentendu, la multiplicité des langues et des cultures, l'impiété, dérivent de cette unique catastrophe, de cette catastrophe purement humaine" (2).

Consigne así la Biblia "cette double conquête de la sainteté de Dieu et de la culpabilité de l'homme" (3). Y cosa curiosa, puesto que de mitos hablamos, "cette conquête s'exprime ici par un mouvement à l'intérieur du monde des mythes, un mouvement qui "décosmologise" el mal pour le "psychologiser", qui ramène du démonique à l'humain" (4). Hacen los hebreos un movimiento "anti-mythologique" (5), y tenemos convertida la narración de la "chute" en "un mythe psychologique, qui raconte un drame de conscience, une tentation et un choix coupable" (6). La destrucción de este mito forma parte de la destrucción de los mitos "baaliques". En ese contexto los profetas levantarán su voz para decir que "l'idole n'est rien. L'homme vain, c'est d'abord celui qui a rapport aux dieux vains" (7). El hombre será de raíz culpable y pecador, metido hasta adentro en el pecado porque sus acciones son vanas, sin consistencia. "Cette critique de l'idole comme faux-dieu est à l'arrière-plan de la réflexion théologique des auteurs du récit de chute. C'est cette intention anti-mythique qui rattache le mythe de chute à la foi d'Israël" (8). En este sentido el mito de Israel no termina en él, hace referencia a una visión del hombre en relación personal con Dios, el de la Alianza. La finalidad cosmológica y cualquier otra, cede el paso a la comunicación salvífica.

(1) T. 299

(2) T. 299

(3) T. 299

(4) T. 299

(5) T. 298

(6) T. 298

(7) T. 299

(8) T. 299

#### 4. B. Los mitos griegos.

El mundo de los mitos resulta de gran importancia para el estudio de la culpabilidad en la obra de Ricoeur. Lo hemos hecho con los mitos bíblicos, el de la "chute" y su ampliación en el de la creación.

En la cultura occidental, sin embargo, los mitos dan "deux images contraires de la culpabilité" (1). Los hebreos nos hacen "distinguer la faute de la création originelle, comme un accident survenu, comme un chute postérieure à l'institution de l'humanité" (2). El estado primero era de inocencia. El pecado surgió como acontecimiento.

En varias disertaciones de los Coloquios de Roma de 1967 sobre "Le mythe de la peine" encontramos la afirmación de la creación original libre de falta. Gershom Scholem en su exposición "Quelques remarques sur le mythe de la peine dans le judaïsme" hace referencia a la situación paradisíaca y a la relación sin problemas del hombre con Dios hasta que surge el enfrentamiento: "L'homme qui auparavant, au Paradis, se trouvait vis-à-vis de Dieu dans une situation non-problématique, se dresse maintenant devant lui: cette connaissance du bien y du mal qu'il vient d'acquérir avec la distinction et le choix entre les deux, coïncide avec sa responsabilité envers Dieu" (3). La caída posterior o el accidente de que habla Ricoeur tiene lugar porque, en la situación paradisíaca, existe una norma impuesta por un Dios que manda. Lo recuerda Karl Kerényi: "Le récit biblique du paradis perdu est complètement sous le signe du Dieu qui commande (Zeus n'est pas un dieu qui commande, comme le Dieu des Israélites)" (4).

(1) T 287

(2) T. 287

(3) SCHOLEM, G. (66) 137

(4) KERENYI, K. (44) 122

Siempre que hay un mandato hay posibilidad de transgresión. Así sucedió allí. Pero la transgresión es algo superior.

Vergote hizo en los Coloquios de Roma un análisis muy interesante de la transgresión desde el punto de vista psicológico. Con ella empieza la historia cultural y religiosa y el hombre demuestra su tendencia a transpasar sus límites: "Au regard de la psychologie, il n'est pas gratuit que les origines de l'humanité commencent par un geste qui est en même temps un acte de transgression et le début de l'histoire aussi bien culturelle que religieuse. Dès le début de son histoire, mû par son désir de connaître le mystère, qui est essentiellement celui de la loi jugeant le bien et le mal, l'homme se fait un être de transgression" (1). La transgresión se ha añadido al estado paradisíaco en donde sólo Dios poseía la ley divisora del bien y del mal.

Los griegos, sin embargo, ven en la culpabilidad una desgracia. El hombre está encerrado en un destino, en una de cuyas facetas, o quizás en la principal, él constata su culpabilidad. Los griegos tienen "la culpabilité pour un malheur, voire une malédiction qui colle à l'humanité et l'enferme dans un destin" (2). En la tragedia griega la existencia es inseparable de la falta. Venir a la existencia es contraer una falta: "Dans la tragédie, le héros tombe en faute, comme il tombe en existence. Il existe coupable" (3). Nos han dado una nueva categoría uniendo la existencia con la falibilidad: "la catégorie de l'inéluctable exister et faillir" (4). En cuanto existe el hombre, evidentemente como limitado y finito, existe ya como culpable. "Le tragique

(1) VERGOTE, A. (71) 392

(2) T. 287

(3) T. 288

(4) T. 288

c'est d'abord cette indivision, cette indistinction de la finitude et de la culpabilité" (1). El título de la obra de Ricoeur, "Philosophie de la volonté", "Finitude et Culpabilité" en su primer y segundo volumen indican con la conjunción copulativa el pensamiento de los griegos sobre el problema de la culpabilidad.

La razón de esta unión es teológica: "L'indivision de l'être-homme et l'être-coupable repose sur une théologie implicite; le secret de la tragédie est théologique; et cette théologie a pour noyau la problématique du "Dieu méchant"; là est la clé de l'anthropologie tragique" (2). Esto lo podemos escuchar de labios de Jerjes: "Xerxès manifeste le mystère d'iniquité: "Ce qui commença, maîtresse, toute notre infortune, ce fut un génie vengeur (*κλυσιμωπ*), un dieu méchant (*κακὸς δαίμων*), surgi je ne sais d'où (*πῶθεν*)."(3). La cita de Ricoeur esclarece, también el sentido de destino que tiene todo esto. Esta es la cita: "Ah! destin ennemi (*στρυγνὶ δαίμονι*), pourra s'écrier la vieille reine Atossa, comme tu as déçu (*εψεῖσας*), les Perses en leur espérance" (4). Podemos hablar con pleno derecho de que el fondo del problema es teológico. Lo antropológico, el hombre en su irremediable destino, se enfrenta con los dioses. Lo dice el autor en "La symbolique du mal": "La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique: celle du "dieu méchant" et celle du "héros"; le Zeus du Prométhée enchaîné et Prométhée lui-même sont les deux pôles de cette théologie et de cette anthropologie tragiques" (5). Lo del hombre, lo antropológico, depende

(1) T. 288

(2) T. 288

(3) T. 289 y M. 206

(4) T. 289 y M. 208

(5) M. 205

plénamente de la decisión de los dioses. El ser de éstos estructura condici<sup>o</sup>na y hace el de aquéllos.

Las relaciones entre Zeus y Prometeo las ve Kerényi en forma de lucha: "Avant Hésiode, le mythe de l'existence existait sous la forme d'une lutte ouverte, d'un *ἔγνων*, entre dieux et hommes. Dans cette lutte, Zeus ne joue pas le rôle d'un Dieu qui craint que les hommes pourraient lui être égaux. Zeus joue le rôle de dupe. De la fraude de Prométhée résulte l'état de choses méritant châti<sup>o</sup>ment" (1). En la lucha de entre los dos, Prometeo intentó engañar a Zeus. Resultó imposible y trajo consecuencias funestas para la existencia humana: "Dans la lutte entre dieux et hommes Prométhée voulut tromper, ce qui était absolument impossible devant le *voûr* de Zeus, mais cela eut les conséquences qu'un état de choses punissable devait avoir" (2). El Dios malo de la terminología ricoeuriana está dispuesto a castigar con toda crudeza la pretensión de Prometeo. "La conséquence de cet état de choses était la forme la plus ardue de l'existence: une existence humaine sans le feu, un retour en arrière endechà de l'état primordial ..." (3). Después veremos la extraordinaria significación del fuego. Poseer el fuego para el hombre es sentirse lleno del dinamismo por el que consigue superar las condiciones naturales y forma un mundo de dominio. El fuego representa el mundo de la cultura y de la razón. Con él el hombre no estará necesariamente sometido a la pura fatidicidad.

(1) KERENYI, K. (44) 124

(2) KERENYI, K. (44) 124

(3) KERENYI, K. (44) 124



Se podría decir que lo trascendente decide venir al mundo de los hombres e influir, produciendo mal. "Voici donc l'homme victime d'une agression transcendante; la chute n'est pas de l'homme, mais c'est d'être qui en quelque sorte chute sur lui" (1). Llegamos a una concepción del mal sin duda de gran originalidad: "Le mal comme ictus ..." (2). En semejante perspectiva entra en discusión la entidad y las características del mal moral, y el hombre así devenido no inspira más que piedad: "L'exégèse du mal moral est tellement incluse dans son exégèse tréologique le héros est soustrait à la condamnation morale et offert à la pitié du chœur et du spectateur" (3). El ser del hombre lleva en sí la culpabilidad de ser, porque, al serlo ya no es Dios, y los dioses le someten a su dominio implacable.

En semejante ambiente se explica la manera de probar Ricoeur la culpabilidad de la que estamos hablando. "L'Erinnye est culpabilisante, si j'ose dire, parce qu'elle est la culpabilité de l'être.

C'est à cette culpabilité de l'être qu'Eschyle a donné une forme plastique dans le Zeus du Prométhée" (4). El hecho de que Prometeo sea inocente, en cuanto bienhechor de la humanidad, reafirma la culpabilidad del ser. Nos lo dice Ricoeur: "Il rehausse par son innocence -cette innocence que lo accomplit- la culpabilité de l'être" (5). La inocencia requiere una precisión: "... signifie autre chose

- (1) T. 289 y M. 206. Hemos citado varias veces al autor dando para la cita dos lugares, su artículo "Culpabilité tragique et culpabilité biblique" escrito antes, y "La symbolique du mal. Finitud et Culpabilité II," escrito después. Se ve que en el libro ha reproducido párrafos enteros del artículo. En este mismo contexto de la culpabilidad trágica griega lo ha hecho más veces. Así lo notaremos.
- (2) T. 289 y M. 206
- (3) T. 289 y M. 206
- (4) T. 290 y M. 207
- (5) M. 210

que l'innocence de l'homme -surhaussée dans celle d'un génie philanthrope" (1). En dos lugares, en este caso no completamente iguales, sino complementarios, el autor habla de la filantropía y la generosidad de Prometeo con los humanos. Dice en "Finitude et Culpabilité II": "Prométhée est le bienfaiteur des hommes; il est l'humanité de l'homme; il souffre d'avoir trop aimé les hommes" (2). Kerényi le da a Prometeo igualmente la categoría de benefactor de la humanidad cuando dice: "Mais c'était déjà la souffrance d'un bienfaiteur de l'humanité, qui lui-même succomba en face de Zeus" (3).

En este texto, aparte de la generosidad de Prometeo, se nos indica también el sentido de la inocencia. Más que un hombre Prometeo "lui aussi est un titan" (4), en lo que coincide Kerényi: "Et par suite c'était plutôt la souffrance d'un vaincu, le malheur d'un Titan, que la souffrance d'un puni" (5). Encarnando esa personalidad indica "l'innocence de la destinée de l'homme, destinée plus grande que la vie de chacun des mortels". (6). En el otro texto, en "Culpabilité tragique et culpabilité biblique", nos dice lo mismo sobre su generosidad, y con una de sus frases idéntica a la del texto anterior: "Il est le bienfaiteur; il souffre a la del texto anterior: "Il est le bienfaiteur il souffre d'avoir trop aimé les hommes. Peut-être son autonomie est-elle aussi sa faute; mais elle est d'abord générosité" (7). De esta posible falta y generosidad habla en otro lugar: "Même si son

- (1) T. 290
- (2) M. 210
- (3) KERENYI, K. (44) 126
- (4) T. 290
- (5) KERENYI, K. (44) 126
- (6) T. 290
- (7) T. 290

autonomie est aussi sa faute, elle exprime d'abord sa générosité" (1). Pero, en último término, Prometeo sufre sin ser culpable; así la culpabilidad no puede achacarse a su falta de moral; la culpabilidad está en el ser, "la culpabilité de l'être".

El comportamiento de Prometeo se ha reducido a ayudar a los hombres; es un comportamiento generoso. Cita, para indicarlo el autor, el libro de M. Séchan, el "Mythe de Prométhée" (2). El, generoso, había entregado fuego a los hombres "car le feu qu'il a donné aux hommes, c'est le feu du foyer, le feu du culte domestique qu'on allait rallumer chaque année au feu du culte commun" (3). Kerenyi recalca la entrega del fuego por Prometeo, su generosidad con respecto a los otros y la consiguiente divinización; "Prometée, celui qui apporta le feu, fut et demeura pour les Grecs un dieu" (4). Ya se ve el simbolismo del fuego. Y no queda en la entrega del hogar, del culto doméstico, del culto común, etc. En "Culpabilité tragique et biblique" el fuego representa o da sentido a muchas más realidades: "ce feu qui donne son sens à celui des arts et des techniques, voire à celui de la raison et de la culture" (5). El fuego representa lo mismo, además del mundo del corazón, en "Finitude et Culpabilité II": "C'est aussi le feu des techniques et des arts; c'est enfin celui de la raison, de la culture et du coeur" (6). Prometeo ha dado un fuego donde se encontraban grandes realidades de la vida.

(1) M. 210

(2) Cf. T. 291

(3) M. 210 y menos las primeras palabras, también en T. 291

(4) KERENYI, K. (44) 126

(5) T. 291

(6) M. 210

Prometeo ha llenado a los hombres de grandes instrumentos para hacer frente a la vida. Le ha llenado de dinamismos. Le ha hecho dinámico. "Dans ce feu se résume l'être-homme, dans tout son dynamisme, et selon sa double signification: car le feu figure la rupture avec l'immobilité de la nature et la répétition morne de la vie animale; il figure aussi l'intention conquérante d'un être qui s'est acquis la maîtrise sur les choses, sur les bêtes et sur les relations humaines" (1). En "Finitude et Culpabilité II" dice lo mismo de manera más resumida. En el fuego se sigue entregando la posibilidad de andar erguido, sin necesidad de atarse a los ciclos y a las imposiciones de la naturaleza. Tampoco se someterá a los condicionamientos animales. El hombre con el fuego de Prometeo tendrá dominio sobre los animales, las cosas y las mismas relaciones humanas. "Dans ce feu se résume l'être-homme, dice Ricoeur, rompant avec l'immobilité de la nature et la répétition morne de la vie animale et étendant son empire sur les choses, les bêtes et les relations humaines" (2). Tal vez un Titán como Prometeo no debería ser tan generoso con los hombres. Estos, con el fuego, han adquirido un poder excesivo. Los dioses, ante tanto poder, ¿no se sentirían celosos?. Por lo menos la inocencia generosa del Titán despertó la cólera de aquéllos.

La respuesta de Prometeo a la furia de los dioses enmarca la segunda parte de la tragedia. "Nous n'avons, en effet, éclairé qu'une face du drame de Prométhée: la problématique du dieu méchant, et, si l'on ose s'exprimer ainsi, la culpabilité de l'être" (3). Ricoeur habla de Zeus como el Dios malo, Kerényi le califica de tirano y resalta su crueldad: "Cruauté d'un tyran pour fortifier sa propre souve

(1) T. 291

(2) M. 210

(3) T. 292

raineté: telle est la réalité décrite par Eschyle dans le Prométhée enchaîné pour donner une raison à la souffrance de Prométhée" (1). Después le llamaré "tyran des dieux" y "tyran nouveau" (2).

Ante un Dios, un tirano lleno de crueldad, malo, un genio malvado, el hombre puede, por lo menos, revelarse; "en proie au malin génie, c'est aussi la colère de l'homme dressée face à la colère de Dieu" (3). El hombre contra los dioses pocas armas puede esgrimir, pero les hace frente con las que tiene. Se puede hablar contra ellos y no consentir a sus decisiones: "Certes Prométhée est impuissant; mis en croix sur son rocher, il ne fait rien; mais il a la puissance de la parole, et la dureté d'un vouloir qui ne consent pas" (4). Esto el hombre lo puede hacer, pero ¿lo debe hacer?.

Con una respuesta semejante llegamos a la paradoja de la culpabilidad, porque el Titán se ha sobrepasado. De ahí las palabras de Ricoeur: "Mais cette culpabilité de l'être n'est a son tour q'une des faces d'un paradoxe de culpabilité dont l'autre face est la démesure" (5). Con ello la culpabilidad se convierte en drama. En la dialéctica entre dios y Prometeo, en la mutua acusación surge el drama: "Si la culpabilité de Zeus était seule, il n'y aurait point de tragique: le tragique suppose une dialectique du destin et de l'initiative humaine sans laquelle il n'y aurait même pas de drame, c'est-à-dire d'action" (6). Hay tragedia y hay drama en toda esta respuesta llena de la *ῥῆσις* griega. El hombre no se ha quedado

(1) KERENYI, K. (44) 133

(2) KERENYI, K. (44) 133

(3) M. 210

(4) M. 210

(5) T. 292

(6) T. 292

quieto ante las decisiones de los dioses. Surge la tensión: "Cette démesure introduit un mouvement humain, un contraste, une tension au coeur de ce mystère" (1).

El hombre está reaccionando. Sus reacciones desmedidas empiezan a explicar su caída. Está obrando éticamente mal ... "Il faut au moins que 'la part de l'homme' commence de se scinder pour qu'apparaisse le moment éthique du mal; il faut au moins que s'esquisse une aube de responsabilité, de faute évitable, et que la culpabilité commence de se distinguer de la finitude" (2). Parece que las cosas comenzaban a indicarnos la no existencia de la conjunción y entre finitud y culpabilidad ... "mais cette distinction tend à être amortie, annulée par la prédestination; l'indistinction de la culpabilité divine et humaine est une distinction naissante et annulée" (3). En la tragedia griega, la finitud no se distingue de la culpabilidad. Hombre y culpable es lo mismo. La culpabilidad está en el ser. Lo es, culpable, desde que existe. Y los mismos dioses también tienen culpabilidad.

Los dos términos de nuestro análisis, dioses y Prometeo, además se encolerizan: "Ainsi le Prométhée enchaîné atteste plus que le paradoxe, la complicité foncière de la colère de Dieu et de la colère de l'homme, du dieu méchant et de la liberté titanique. Tous deux goûtent dans l'amertume les "raisins de la colère" (4). Han quedado entrelazados por la mutua incompreensión. Están unidos en la cólera.

- (1) T. 294 y M. 209: siguen y se repiten las mismas palabras, como decíamos antes.
- (2) M. 209 y T. 294. En el artículo las palabras son las mismas que en el libro, menos el uso de "un schème de responsabilité" en lugar de "une aube de responsabilité".
- (3) M. 209 y T. 294
- (4) T. 295

Comparando esta versión de los griegos sobre la culpabilidad con la anterior de la Biblia, resaltan "deux traits qui distinguent le mythe biblique de la chute dy mythe tragique" (1). Dios, en Israel, no es un "dieu méchant". A su Dios le reconocen santo los hebreos. La maldad anida en el hombre que ha sido seducido por la serpiente. "Et dans le récit de la chute le serpent joue un rôle énigmatique qui atteste que l'homme n'est pas le méchant absolu; il n'est jamais que le méchant par séduction" (2). Para los hebreos el malo es el hombre, con el paliativo de haber sido seducido y como llevado a su mal. El quitar la maldad de Dios y ponerla en el hombre en el sentido indicado distingue, pues, la culpabilidad bíblica de la trágica. "La découverte de la sainteté rompt avec la problématique du "dieu méchant" (3).

De igual manera, y como vimos en la culpabilidad en el mito de Adán, existe otro rasgo diferenciador entre los griegos y los hebreos: "La liaison du mythe de chute avec le mythe de création rompt avec la problématique de la "faute inévitable", avec le terreur qu'engendre le spectacle d'un héros inélectablement coupable" (4). El hombre cayendo por la seducción de la serpiente, entonces empieza el camino de su culpabilidad, no antes, de manera trágicamente necesaria.

#### 4. C. Semejanza y diferencias entre ambas concepciones míticas.

En la exposición de los mitos griegos y hebreos, cada grupo de ellos según su entidad, hemos percibido semejanzas y diferencias en su

(1) T. 301

(2) V. 333

(3) T. 301

(4) T. 301

concepción de la culpabilidad. En el presente epígrafe entramos de lleno en el tema.

Las diferencias no impiden las semejanzas y analogías. El apartado IV del artículo "Culpabilité tragique et culpabilité biblique" lo titula Ricoeur *les affinités souterraines*" (1). Vamos a exponer las "troubantes analogies" (2), que aparecen a pesar de la "opposition du péché et de la faute tragique" (3).

En el relato bíblico poco podemos decir del acontecimiento como tal: "De l'événement pur, de l'acte pur, il n'y a rien à dire" (4). Si podemos añadir algo, es que resulta clara "toute l'irrationalité de la chute" (5). Sobre esto poco puede decir ni la teología, ni la filosofía.

Nos acercamos a los griegos cuando en la narración bíblica salta algo dramático, el momento de la tentación. "C'est la tentation qui "dramatise" la chute" (6). En ella resalta "le "passage" de l'innocence à la culpabilité" (7), y "la durée de la tentation" (8). Este último rasgo hace del mito "un mythe psychologique" (9), según dijimos anteriormente. Por tal característica la responsabilidad se reparte entre varios. Los mismos entrecruzamientos que dan origen y constituyen un drama, se dan cita en el mito: "Le mythe psychologique disperse l'origine du mal entre plusieurs personnages -Adam, mais aussi Dieu qui interdit, le serpent qui séduit, la fem-

(1) Cf. T. 301

(2) T. 301

(3) T. 301

(4) T. 303

(5) T. 303

(6) T. 303

(7) T. 303

(8) T. 303

(9) T. 303



me qui cède, sans compter le fruit désirable qui se laisse cueillir"

(1). En un relato tan simple en apariencia el enfoque psicológico nos presenta una acción que resulta de la confluencia y del encuentro de varios personajes. Surge el acontecimiento, un drama. "Ces personnages développent plusieurs épisodes qui restituent à l'événement, en deçà de son surgissement abrupt, la complexe préparation, l'épaisseur temporelle du "drame" (2). Confluyen aquí una serie de elementos propios del drama.

Como en las tragedias de Esquilo. Es innegable que "le "drame" de la chute voisine au tragique eschyléen" (3). En la tentación se nota "une sorte de conjuration à la fois fortuite et fatale, comme une conjonction qui induit en faute" (4). Los elementos se han preparado para que se cometa una falta. Están todos los necesarios: "un interdit, un séducteur et une faiblesse" (5). Con razón se puede hablar de una "constellation qui est quasi-tragique" (6). Con una prohibición por medio, alguien que indique la no procedencia de la prohibición, en este caso, el seductor, y la posibilidad de ceder porque se es débil, en todo este drama surge la falta. En medio de todo esto es muy difícil desenmascarar la seducción, como lo ha dicho Drewermann: "Pero lo que hace que la seducción sea tan magistral, tan difícil de ser reconocida como tal, tan convincente en su acción psicológica es que ya no crea conflicto en la mujer, sino más bien parece poner fin al conflicto en que las palabras de la serpiente habían puesto a la mujer" (7). Habrá un final trágico.

(1) T. 303

(2) T. 303-304

(3) T. 304

(4) T. 304

(5) T. 304

(6) T. 304

(7) DREWERMANN, E. (11) 377

La prohibición sola, el mandato de mantenerse dentro de cierto límite, el aceptar ser creado de por sí no llama la respuesta negativa del no sometimiento. Sí, eso se tenía en principio, antes de comenzar a formarse la constelación, que resulta presentar las mismas características de la tragedia griega. En principio tenemos "une créature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais seulement ressemblante, parce que finie" (1). En el "solamente" subrayado por el autor nos indica que ya el primer elemento de un posible acontecimiento puede contribuir por ahí a desencadenar determinadas consecuencias. El hombre tiene en sí incrustado el límite de ser limitado, pero pasa por ser una prohibición de no salirse del límite sin más. En nuestra constelación ya sabemos dónde está la prohibición. La debilidad es connatural con lo limitado. Falta el seductor, y surge. Y entonces el límite de lo creado resulta ser prohibición insostenible e hiriente. "La conjonction de la limite et de la séduction fait virer l'ordre créateur en interdiction hostile" (2). Las insinuaciones de la serpiente le dan al hombre otras posibilidades de pensar. Se las hace en forma intrigante, interrogativa, "et cette interrogation a le pouvoir d'obscurcir soudain le sens de la limite de la muer en interdit hostile" (3). La prohibición aceptada hasta ahora como !natural! se le hace al hombre agresiva, contraria a lo que el podría ser, a su deseo.

Ta el hombre no acepta su finitud. Se revela contra aquel límite aceptado sin más. "La limite devenant bride et gêne, la finitude

(1) T. 304

(2) T. 304

(3) T. 305

devient insupportable" (1). Kerényi considera la no aceptación de los propios límites como una tendencia de la existencia: "C'est l'envers de la tendance de l'existence humaine d'arriver au-delà de ses limites. Une telle tendance fait partie du contenu du mythe de l'existence, comme tout ce qui est inhérent à la nature humaine et en est caractéristique" (2).

Al no querer aceptar la finitud como opuesta al deseo, "le désir devient désir d'éternité" (3). Se rechaza el ser finito, se rechaza el ser creado, porque aquéllo viene de ésto. "Le désir devient refus d'être crée" (4). La especulación nos lleva al nacimiento de "le "mauvais infini" de l'inquiétude humaine" (5), de que hemos hablado con anterioridad. ¿Y no hay aquí toda una profunda semejanza con la *Ůβπiς* de los griegos?; un hombre como tal finito y limitado, ¿no se está sobrepasando al rechazar su ser de creatura y querer ser como Dios?; ¿se puede dar un mayor levantamiento del hombre contra Dios?. O con pregunta de Ricoeur: "L'illimitation, ainsi reprise par l'homme de son côté, comme voeu de se créer soi-même, n'est elle pas l'analogie de l'*hybris* eschylienne, de cette démesure qui s'empare de l'homme, quand un dieu l'égare?". (6). La semejanza de la caída, del pecado bíblico con la tragedia griega queda patente en lo dicho.

Tampoco se puede negar en la aparición bíblica de la "Cólera de Dios" la posibilidad de un planteamiento en relación con la noción trágica del "dieu méchant". Ya hemos negado de lleno su existencia en la culpabilidad bíblica, pero esto no le impide a Ricoeur hacerse

(1) T. 305

(2) T. 305

(3) T. 305

(4) KERENYI, K. (44) 123

(5) T. 305

(6) T. 305

una serie de preguntas sobre el caso: "La frontera entre el Creador y el serpiente vacila y la problemática del dios malvado surge en el corazón mismo de la fe en Dios. La noción de "Ira de Dios" ¿no es también una noción bíblica? Dios no solamente se hace ausente para el hombre, abandonándolo a sí mismo y al mundo, sino que se revela en la agresión de la historia, en la caída de los imperios, en el desastre de Israel y en la agonía de Golgota. "Las flamas de tu ira se han rodado sobre mí", "¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (1). Así quedan las interrogaciones para que se note lo problemático del asunto.

De todas las maneras, ya vimos cómo en la predicación de los profetas la santidad de Dios es inabarcable; confirmación de la imposibilidad de pensar en Dios como "dios malvado". La existencia de la constelación trágica en el relato de la Biblia no quita la responsabilidad del hombre. "Se puede empujar también lo más lejos posible la conjuración de las circunstancias que 'inducen a la tentación', el acto decisivo, el momento de la elección son del hombre; es todo el sentido de la acusación profética, del proceso del hombre por los Profetas" (2). Con el texto que damos a continuación se insiste en la misma idea. Es necesario, en consecuencia, buscar el Otro de la culpabilidad humana fuera de la naturaleza de Dios: "Es por eso que el tema bíblico del serpiente, de Satan y también de la Ira de Dios s'aproxima al tema del 'dios malvado' sin jamás alcanzarlo. La conquista de la santidad de Dios por los Profetas impiden a todo jamás de coordinar el Otro de la culpabilidad humana a la naturaleza de Dios. (3). El Dios de la Biblia no colabora en la caída del hombre.

(1) T. 306

(2) T. 307

(3) T. 307 Sobre la importancia y el significado de la serpiente en la caída del hombre en el relato del Génesis, cf. DREWER-MANN, E. (11) 369-381.

En la culpabilidad bíblica el seductor es la serpiente. Es el Otro de la culpabilidad, "une figure-limite du mal dont l'homme serait la première victime" (1). Viene a ser el resultado del intento de explicación de la alienación del hombre. "Le serpent, dice Ricoeur, reste toujours l'Autre de la chute de l'homme, la figure-limite que l'homme construit pour rendre compte de son aliénation, mais qu'il ne peut séparer de la liberté de son aliénation" (2). Por otra parte, esta figura-límite tiene toda su razón de ser en la Antropología del mal: "Mais cette figure limite reste liée à l'anthropologie; elle est l'Autre de mon péché; une "spéculation" sur Satan, hors de l'anthropologie du mal, est impossible" (3). ¿Y qué será Satán fuera de este contexto?. Ricoeur no lo sabe: "En dehors de la séduction de l'homme, en dehors de la structure quasi-extérieure et quasi- "tragique" de la tentation, laquelle est encore une structure du péché de l'homme, je ne sais pas ce qu'est Satan, qui est Satan, ni même se c'est Quelqu'un" (4). En el pecado del hombre, en la raíz de la culpabilidad, hay otro además del hombre. Es Satán. Y su nombre nos sirve para eso, para explicarnos la tentación y el sentido de exterioridad que aparece en el pecado de Adán. El Otro de la culpabilidad es muy distinto del "dieu méchant" de la culpabilidad trágica.

Existe "un écart infime. et pourtant total" que separa "la séduction par le "serpent" et l'égarement par un "dieu méchant" (5); acabamos de verlo.

También, y con esto terminamos, "un écart infime et pourtant total sépare d'un part la fin du tragique et la redention biblique" (6). "La

(1) T. 307

(2) T. 307

(3) T. 307

(4) T. 307

(5) T. 306

(6) T. 306

fin du tragique, notions nous plus haut, c'est l'accès à la Fête, à la Gloire" (1). Pero el fin de la culpabilidad trágica no se da fuera de la misma tragedia. "C'est pourquoi la véritable délivrance du tragique n'est pas hors du tragique, mais dans la tragique même, par la vertu du spectacle et du chant, par la grace de la terreur et de la pitié. Le salut est à l'intérieur du tragique: c'est ce que signifie le "souffrir pour apprendre",  $\varphi\rho\theta\upsilon\varsigma\iota\nu$  tragique" (2); "souffrir pour comprendre  $\eta\alpha\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\iota\ldots$  ", dice en otro lugar.

Entre la contemplación de la representación, la visión y la escucha de los cantos, la gracia del terror y la piedad el hombre desahoga su culpabilidad; realiza un fenómeno de catarsis. El griego se libra en la misma tragedia.

Después pasaron a otra purificación, la filosófica: "La philosophie restait, après la tragédie, la seule voie ouverte pour changer l'homme: non plus par l'invocation, mais par la raison; la purification "mathématique" devait l'emporter sur la purification "dionysiaque". (3).

En la Biblia se conoce otra salida para la culpabilidad: "la repentance", "la remission des péchés" (4). En todo el tema paulino de la justificación. La posibilidad de ser librados de la culpabilidad desde fuera. Ya en su debido lugar, Capítulo II, 3, E.c, p. hablamos de la opinión de Ricoeur sobre la versión paulina de la culpabilidad. El la ve como complemento insustituible a toda su exposición anterior sobre el tema.

(1) T. 306

(2) T. 288

(3) T. 306-307

(4) T. 306

Aquí también, en la terminación de la culpabilidad en la remisión de los pecados, en la justificación, vemos la salida del mito bíblico a la tragedia griega.

2.5. El sentimiento de culpabilidad en el símbolo racional del pecado original.

En la investigación del sentimiento de culpabilidad hemos recorrido dos de los tres niveles por donde pasa Ricoeur para acercarse a descubrir su entidad.

Ya expusimos el primer nivel en nuestro estudio de "la souillure", el pecado y la culpabilidad, "des symboles primordiaux du péché" (1). Acabamos de hacerlo con los mitos de segundo grado, "celui du mythe adamique" en parangón con los correspondientes mitos griegos. Ahora nos queda, para ascender el último peldaño en el desentrañamiento del sentimiento de culpabilidad, "le chiffre spéculatif du péché originel" (2). Aquí Ricoeur, como en los símbolos primordiales del pecado, entiende que se da un proceso en el que el nivel posterior integra al anterior, hasta terminarlo. El sentimiento de culpabilidad nos va apareciendo, vamos haciendo su hermenéutica por un proceso integrador de los tres niveles. "Comprendrons-nous le second comme une herméneutique de premier degré, et le troisième comme une herméneutique de premier degré, et le troisième comme une herméneutique de second degré" (3). Terminada nuestra investigación de los mitos de segundo grado, hemos de integrar sus resultados sobre el sentimiento de culpabilidad en los del tercer grado. En estos

(1) M. 222

(2) M. 222

(3) M. 222

terceros, o mejor en este tercero con más razón, haremos "une spéculation sur la puissance de défection de la liberté" (1). El tercer mito o símbolo es el pecado original.

Ricoeur se cura en salud al introducirlo en su especulación estrictamente filosófica. Es un tema de la teología, pero ¿puede especularse sobre él filosóficamente?. Evidentemente, por su entidad de símbolo. "Pour ma part, je tiens que nul symbole en tant qu'ouvant et découvrant une vérité de l'homme n'est étranger à la réflexion philosophique; je ne tiens donc pas le concept du péché originel pour un thème extérieur à la philosophie, mais au contraire pour un thème qui relève d'une analyse intentionnelle, d'un herméneutique des symboles rationnels dont la tâche est de reconstituer les couches de sens qui se sont sédimentées dans le concept" (2). Varias veces a través de la tesis hemos reproducido palabras de Ricoeur en la misma línea, justificando como material filosófico, en su parte antropológica, todo lo que nos descubra algo sobre el ser del hombre. La labor del filósofo consiste en calar en las diversas capas del símbolo o del mito para descubrir su significación. Es otra vez nuestro caso.

Su entrada en la filosofía es incuestionable, pero hablamos sobre el pecado original al final de todas las expresiones de "l'aveu du mal". No lo hacemos así por decisión nuestra, sino por imperativo de las cosas, recogido en este caso por Ricoeur. No es un tema para tratar sin más en la filosofía. Con las palabras del autor: "Rien n'est plus rebelle à une confrontation directe avec la philosophie que le concept de péché originel, car rien n'est plus trompeur que son apparence de rationalité" (3). Puede entrar en la filosofía, pero indirectamente. De ahí la importancia del "directe" subrayado por el

(1) M. 222

(2) C. 301

(3) M. 12



autor.

Antes de hablar del pecado original, hemos dado toda una exposición de la experiencia viva en los símbolos primarios y en los mitos. En estos se recoge la experiencia directa de aquellos. Así debía hacerse porque "le concept de péché originel n'est pas au commencement mais au terme d'un cycle d'expérience vive, l'expérience chrétienne du péché" (1). Para poderse entender la especulación del pecado original había que remontarse hasta expresiones espontáneas. "remonter des expressions "spéculatives" aux expressions "spontanées" (2). El concepto "pecado original" aparecerá en su significación si "par les expressions les moins élaborées, les plus balbutiantes de cet aveu" (3) se deja interpelar. El pecado original consiste en una racionalización de la experiencia expresada en "l'aveu" para explicar, según el cristianismo, el mal radical: "Cette expérience n'est qu'une des rationalisations possibles du mal radical selon le christianisme" (4).

Debajo de la racionalización del concepto tenemos el mito, y debajo del mito, la experiencia de Israel de la que nosotros tenemos constancia por sus expresiones penitenciales en "l'aveu". En otro nivel, en el tercero, el pecado original, según Ricoeur, nos relata lo expresado en el segundo, en el mito de la caída, expresión, a su vez, de la experiencia directa de Israel con respecto al mal de falta. "Il faut dire que le concept (el concepto de "péché originel") renvoie au mythe et le mythe à l'expérience pénitentielle de l'ancien Israël et de l'Eglise; l'analyse intentionnelle va de la pseudo-rationalité à la

(1) M. 12

(2) M. 12

(3) M. 12

(4) M. 12

pseudo-histoire et de la pseudo-histoire au vécu ecclésial. Mais il faut faire le trajet inverse: le mythe n'est pas seulement pseudo-histoire, il est revelant; comme tel, il découvre une dimension de l'expérience qui sans lui serait restée sans expression et, du même coup, eût avorté en tant même qu'expérience vécue" (1). Ocupa el concepto de pecado original al final de un proceso. La culminación en él nos impulsa a su estudio para mayor precisión en el sentimiento de culpabilidad.

En otros lugares Ricoeur dice lo mismo. Afirma su entronque con el mito de la caída y con "l'aveu du mal", con la confesión de los pecados. "Nous n'avons jamais le droit de spéculer sur le concept de péché originel "qui n'est, pris en lui-même, qu'un mythe rationalisé-comme s'il avait une consistance propre: il explicite le mythe adamique, comme celui-ci explicitait l'expérience pénitentielle d'Israel. Il faut toujours en revenir à la confession des péchés de l'Eglise" (2). Se enmarca, pues, el pecado original en la confesión de los pecados, el lugar privilegiado según el autor para descubrir el sentimiento de culpabilidad. Lo vimos en varios pasos de nuestra tesis. Y ahora damos tres citas más para constancia del pecado original en la línea de la confesión de los pecados: "Ainsi la spéculation sur le péché originel renvoie au mythe de la chute; celui-ci, a son tour, renvoie à la confession des péchés" (3); "... mais symbole rationnel de ce que nous déclarons de plus profond dans la confession des péchés" (4); "et je suggérerais que ce sens droit pourrait n'être plus concept; mais symbole -symbole rationnel, symbole pour la raison" de ce que nous déclarons de plus profond et de plus essentiel dans la confession des péchés" (5). Estudiando el pecado original nos encontramos en el

(1) C. 281. Es nuestro el paréntesis.

(2) C. 282

(3) M. 14

(4) C. 266

(5) C. 277

verdadero filón, la confesión de los pecados, para descubrir el sentido del sentimiento de culpabilidad, y viéndolo en su mayor profundidad, en su mejor esencia en cuanto tal confesión.

Sobre el concepto pecado original Ricoeur se pregunta acerca de su significación. Más allá del concepto hay todo un simbolismo. En él destaca una muy interesante versión sobre el mal, entiéndase de culpa, de falta, y la manera de terminar con él, en la absolución. "Réfléchir sur la signification, dice Ricoeur, c'est donc retrouver les intentions du concept, se puissance de renvoi à ce qui n'est pas concept mais annonce, annonce qui dénonce le mal, et annonce qui prononce l'absolution". (1).

Aquí se anuncian dos objetivos al tratar filosóficamente el pecado original en orden a desentrañar la culpabilidad. En primer lugar, "de-faire le concept" (2). Se intenta conseguir el "comprendre l'intention du sens le concept de péché originel est un faux savoir et il doit être brisé comme savoir" (3). En cuanto saber el concepto de pecado original nos lleva a una categoría jurídica de deuda y a una categoría biológica de herencia: "Savoir quasi juridique de la culpabilité des nouveau-nés, savoir quasi biologique de la transmission d'une tare héréditaire, faux savoir qui bloque dans une notion inconsistante une catégorie juridique de dette et une catégorie biologique d'héritage" (4). Ricoeur pretende llegar a la superación del concepto cuando se le da la significación biológica y jurídica. Son muchos los que lo han interpretado en este sentido, y desde luego toda la tradición católica. El "Comentario Bíblico" San Jerónimo" lo expone así: "Este

(1) C. 266

(2) C. 266

(3) C. 266

(4) C. 266

pasaje de Rom ha sido durante siglos objeto de discusiones, pues Pablo parece afirmar en ella existencia de un pecado hereditario. De hecho, la tradición exegética católica lo ha interpretado casi unánimemente (sobre todo 5,12.19) en el sentido de una causalidad universal del pecado de Adán con respecto a la condición pecadora de cada hombre en concreto". (1).

La superación de esta significación, en Ricoeur, la encontramos ya en el año 1967 en los Coloquios de Roma sobre "Le mythe de la peine". En el diálogo, y después de la exposición de Lyonnet de que hemos hablado, aplaudía Ricoeur las palabras de Lyonnet porque en ellas pensaba encontrar la superación de la significación tradicional. Expresaba su satisfacción con las siguientes palabras: "Nous serions alors délivrés de la mythologie mi-biologique, mi-juridique, de la transmission héréditaire d'une antique indulgence: on la retrouverait sous une forme symbolique, comme le signe du "déjà-là"; mais ce "déjà-là", nous en faisons, dans une mentalité "causaliste" le premier chaînon d'une chaîne causale" (2). Lyonnet no se mostró de acuerdo con la interpretación ricoeuriana. "Je n'irais pas aussi loin" (3), le contesto Lyonnet. En el entramado del diálogo Ricoeur se mostró partidario de que al pecado original había que tomarlo en sentido estructural, puesto que nos daría una explicación estructural de la existencia pecadora. "Alors, dice Ricoeur, c'est une explication structurale qu'il donne de l'existence pécheresse et non pas une explication causale, historico-causale" (4). Lyonnet, sin embargo, mantenía la postura histórico-causal "dans le sens qu'il la présente comme étant l'oeuvre de l'homme et non pas de Dieu" (5).

(1) BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.A. (3) 140

(2) LYONNET, St. (51) 118

(3) LYONNET, St. (51) 118

(4) LYONNET, St. (51) 119

(5) LYONNET, St. (51) 119

Aceptaba Ricoeur que el pecado provenía del hombre y no de Dios. A esta conclusión hemos llegado varias veces llevados de su mano en el análisis de la culpabilidad a nivel bíblico. Pero insistió en que lo más importante es cómo hoy se encuentra la humanidad, y no tanto la falta de aquel primer hombre. "Mais, contestó Ricoeur, c'est l'humanité actuelle de l'homme, qui importe, non le commencement, l'événement initial, constitué par la faute d'un homme singulier" (1). En todo el diálogo se nota, dos años antes de escribir el libro "Le conflit des interprétations...", la preocupación por llegar a otra interpretación más allá de la tradicional. Así la primera parte del estudio filosófico del pecado original en orden a desenmarañar la culpabilidad consistirá en deshacer el concepto de esa calidad de saber. Llevaba tiempo Ricoeur con la preocupación de "de-faire le concept" del pecado original para que aparezcan nuevas matizaciones.

En una segunda parte, "par une sorte d'analyse intentionnelle retrouver les flèches de sens qui visent le kerigme lui-même" (2). Con la crítica de la primera parte llega el autor a descubrir el "vrai symbole de quelque chose qu'il est seul à pouvoir transmettre" (3), "l'intention 'ortodoxe', le sens droit, le sens ecclésial du péché originel" (4), el "symbole rationnel de ce que nous déclarons de plus profond dans la confession des péchés" (5). Desmontada la primera construcción tendremos acceso a la culpabilidad según aparece en un símbolo racional de la importancia del pecado original, final y tercer nivel de toda una progresión en busca de aquella.

(1) LYONNET, St. (51) 119

(2) C. 266

(3) C. 266

(4) C. 266

(5) C. 266

Y entrando en la primera parte, el pecado original representa la existencia del mal en nosotros, obra de la libertad. "Comme concept polémique et apologétique, le "péché" originel" signifie une première chose: que le mal n'est rien qui soit, n'a pas d'être, pas de nature, parce qu'il est de nous, parce qu'il est oeuvre de liberté" (1). La visión ética del mal anda por ahí: "La liberté qui suppose le mal est une liberté capable de l'"écart, de la déviation, de la subversion, de l'errance" (2). Por debajo está la libertad. El hombre se compromete en su aparición.

Peró el autor anuncia la primera complicación, "l'énorme pression contraire que la gnose a exercée" (3). No tiene la misma idea sobre el mal: "Le mal est pour ellé une réalité quasi physique, qui investit l'homme du dehors; le mal est dehors; il est corp, il est chose, il est monde, et l'âme est tombée dedans" (4). Estamos ante una concepción del mal como contagio, como infección, "d'une substance qui infecte par contagion" (5). La gnosis se aparta de lo que hasta ahora enseñado sobre el pecado.

Surge la reacción, los Padre griegos y latinos. Está amenazada la verdadera enseñanza sobre el mal y sobre la salida de ese mal. En la gnosis "le salut vient à l'homme d'ailleurs de là-bas, par une pure magie de délivrance, sans attache dans la responsabilité, ni même dans la personnalité de l'homme" (6). La respuesta de los Padres se hace en los siguientes términos: "Le mal n'a pas de nature,

(1) C. 268

(2) C. 297

(3) C. 268

(4) C. 268

(5) C. 268

(6) C. 269

le mal n'est pas quelque chose; le mal n'est pas matière, n'est pas substance, n'est pas monde. Il n'est pas en soi, il est de nous" (1). En una frase llena de filosofía, "le mal n'est pas être, mais faire" (2). La gnosis está desenfocada.

Los padres siguen "la tradition ininterrompue d'Israel de l'Eglise" (3). En el relato de la caída, Adán, su símbolo, según esa tradición, representa "l'homme est, sinon l'origine absolue, du moins le point d'émergence du mal dans le monde. Par un homme, le péché est entré dans le monde" (4). En el mito de Adán, del que hemos dicho que el concepto de pecado original es continuación en tercer nivel, la tradición había visto una catástrofe sobre la creación con el protagonismo de un hombre ejemplar: "L'idée d'une catastrophe du crée survenant dans une création innocente, par le canal d'un homme exemplaire, animait déjà la grand mythe de l'Homme primordial" (5). Los gnósticos no entendían bien las afirmaciones tradicionales sobre el mito de Adán que "était résumé dans le nom même de l'artisan historique du mal: Adam, c'est-à-dire le Terreux, l'Homme tiré de la glèbe et destiné à la poussière" (6). Contra la gnosis se empieza a elaborar este concepto que es la continuación conceptual de la tradición de la caída de Adán.

Agustín especula "contre Mani et les Manichéens" (7). La responsabi-

- (1) C. 269
- (2) C. 269
- (3) C. 269
- (4) C. 269
- (5) C. 269
- (6) C. 269
- (7) C. 269

lidad sigue recayendo en el hombre. No es cierta, según Agustín, la versión trágica: el hombre "victime d'un Dieu qui lui-même pèche, si même il n'est pas cruel" (1). No "Agustín élabore une vision purement éthique du mal où l'homme est intégralment responsable" (2). "Contra Felicem" tiene uno de los argumentos ya clásicos: "S'il y a pénitence, c'est qu'il y a culpabilité; s'il y a culpabilité, c'est qu'il y a volonté; s'il y a volonté dans le péché, ce n'est pas une nature qui nous contraint", (Contra Felicem, 8) (3).

Herederio el de Hipona de "certains concepts reçus du néoplatonisme" (4), en el "Contra Secundinum" nos dice que el mal es "inclination de ce qui a plus d'être vers ce qui a moins d'être" (5). Agustín acuña una serie de conceptos en la misma dirección "défaillir (deficere) n'est pas déjà néant, mais c'est tendre vers le néant" (6). "Ainsi s'élabore péniblement le concept de defectus ... une direction existentielle, l'inverse de la conversion, une aversio a Deo qui est le moment négatif de la conversio ad creaturam ..." (7). Así pues en la especulación se barajan los siguientes conceptos: "defectus, declination, corruptio" (8). La polémica y la necesidad del momento daba un tinte demasiado negativo al problema.

"Cette négativité ne rendait pas compte d'un certain nombre de traits de l'expérience hébraïque et chrétienne que le mythe adamique avait véhiculés et qui ne passent pas dans l'idée d'un defectus, d'une

- (1) C. 269
- (2) C. 269
- (3) C. 270
- (4) C. 270
- (5) C. 270
- (6) C. 270
- (7) C. 270-271
- (8) C. 271



corruptio naturae. Or, ce sont ces traits que la controverse anti-pélagienne va accentuer; ce sont eux qui vont contraindre à élaborer un concept beaucoup plus positif -précisément notre concept de péché originel, de vice héréditaire- et ramener la pensée aux modes d'expression de la gnose, en lui faisant bâtir un concept aussi consistant que la chute précoamique des Valentiniens ou l'agression du prince des ténèbres selon les Manichéens, bref un mythe dogmatique parallèle aux mythes de la gnose" (1). Las circunstancias, el entrecruzado de las distintas pasiones o bien de escuela, o bien filosóficas, en último término de distintos conceptos, fraguan el de pecado original con todos los visos de mito gnóstico. Ha podido el concepto sobre la sugerencia simbólica. Se encierra en un concepto, siempre más aquilatado, más resumido, más definido, algo más amplio, el símbolo.

Con visos gnósticos no entendemos que el pecado original sea un concepto gnóstico; todo lo contrario. Pero, <sup>como</sup> hicieron éstos, es una racionalización de la experiencia cristiana. Suenan de la siguiente manera las palabras de Ricoeur : "Non que le péché originel soit un concept gnostique; c'est même au contraire un concept anti-gnostique; mais il appartient à l'âge de la gnose en ce sens qu'il tente de rationaliser l'expérience chrétienne du mal radical de la même manière que la gnose érigea en "connaissance" son interprétation pseudo-philosophique du dualisme originaire, de la chute de Sophia ou de tout autre entité antérieure à l'homme" (2). Es un concepto fraguado en aquel ambiente.

En cuanto a la calificación de original, Agustín ya habla, lo recuerda Ricoeur, de "naturale peccatum", de "per generationem ~~non~~ <sup>in</sup> generationem" (3)

(1) C. 271-272

(2) M. 12 y Cf. C. 301.

(3) C. 272

Lyonnet en su disertación en los Coloquios de Roma citó un artículo de Vanneste afirmando el empleo por San Agustín, y probablemente la invención, de pecado original, así como el texto bíblico comentado: "Le chnoine A. Vanneste dans un article récent a noté que la première fois où Saint Augustin emploie la formule (et probablement c'est lui qui l'a inventée) originale peccatum, c'est en expliquant Rom. 7, 18 (et nullement Rom. 5, 12, qu'Augustin n'a jamais cité en rapport avec le péché originel avant la controverse pélagienne)" (1). El "Comentario bíblico "San Jerónimo" afirma lo mismo que Ricoeur y Lyonnet. El término pecado original se fragua en tiempos de San Agustín. Refiriéndose a San Pablo dice: "Es obvio que no utiliza el término "pecado original", término que se consolidó en tiempos de San Agustín" (2). En San Agustín surge la especulación sobre un pecado especial.

Es uno de los pecados no actuales. Indica, con estas palabras, "l'état de péché dans lequel nous nous trouvons exister par naissance" (3). Con ello se rompe el esquema de la voluntariedad. No se habla de "commencement individuel du mal, il s'agit d'une continuation, d'une perpétuation, comparée à une tare héréditaire transmise à tout le genre humain par un premier homme, ancêtre de tous les hommes" (4). Por un hombre ha comenzado una tara para todos los demás. Desde aquel antepasado se transmitirá a todos.

La transmisión hereditaria nos mete en el esquema paulino del tipo y del antitipo; "Le Christ, homme parfait, second Adam, initiateur du salut et le premier homme, le premier Adam, initiateur de la perdition" (5). Es un esquema ya clásico del Capítulo V. de la carta a

(1) LYONNET, St. (51) 112

(2) BROWN, R.E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R.E. (3) 140

(3) C. 272

(4) C. 272

(5) C. 272

los romanos de Pablo. El comentario de los autores al hablar de la obra de Adán y de Cristo es unánime. Dice así el "Comentario bíblico "San Jerónimo" : "La comparación es un paralelismo antitético entre la muerte introducida por Adán y la vida introducida por Cristo. La antítesis se formula en 5, 15-17, donde Pablo subraya la superioridad de la obra de Cristo en comparación con el influjo de Adán." (1). Lyonnet en su exposición en los Coloquios de Roma, cita a Lagrange y Prat. Al primero para decir que Pablo, hablando así de Adán, proclamaba una verdad nueva para el judaísmo. Prat, en cambio, no acepta que Pablo lo haga con esa intención, sino para dejar claro el paralelismo existente entre Cristo y Adán. Dice la cita de Lyonnet: "Paul ne se propose pas de prouver l'existence du péché d'Adam. Il se sert seulement de l'université de la chute connue et acceptée sur la foi des Ecritures, pour expliquer et rendre vraisemblable l'universalité de la Rédemption" (2). Hasta aquí la cita de Lyonnet. En el texto de Prat, a continuación de estas palabras para recalcar la opinión contraria a Lagrange, se expone el paralelismo o la relación tipo-antitipo: "Toute son argumentation, continúa Prat, se résumerait assez bien dans cette proposition complexe: S'il est certain, comme vous n'en doutez pas, que tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam, vous devez croire, à plus forte raison, qu'ils seront constitués justes par l'obéissance du Christ" (3). La expeculación sobre la herencia desde Adán, lleva, siguiendo a San Pablo, a la herencia legada por Cristo.

(1) BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (3) 139

(2) LYONNET, St. (51) 103

(3) PRAT, F. (64) 255

A partir de la comparación entre Cristo y Adán y en la controversia con Pelagio, "c'est Augustin qui est le responsable de l'élaboration classique du concept de péché originel" (1). Contra Pelagio deja claro el carácter personal de la culpabilidad a la vez que la tara hereditaria: "C'est pour contrebattre l'interprétation de Pelage, qui évacue le côté ténébreux du péché comme puissance englobant tous les hommes, que saint Augustin a été jusqu'au bout du concept de péché originel en lui donnant de plus en plus le sens, d'une part, d'une culpabilité de caractère personnel méritant juridiquement le mort, d'autre par, d'une tare héritée par naissance" (2). En el "Traité à Simplicien" nos da Agustín "l'énoncé quasi définitif du péché originel. Pour la première fois, Agustín ne parle plus seulement d'une "peine héritée" ni d'une "habitude mauvaise", comme dans les traités antérieurs, mais bien d'une culpabilité héritée, donc d'une faute méritant châtement, antérieure à toute faute personnelle et liée au fait même de la naissance" (3).

El paso obrado en Agustín lo justifica Ricoeur "par le méditation de Rom. 9, 10-29" (4). El esquema seguido no es el de Adán y Cristo, como antes, "mais la dualité de deux choix de Dieu: "J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau" (5). En el problema del mal se continúa especulando con un antitipo: "Le problème du mal est donc encore celui d'un anti-type ... C'est antitype, c'est la réprobation" (6). Damos a continuación el texto famoso donde Agustín une "prédestination

- (1) C. 274
- (2) C. 274
- (3) C. 275
- (4) C. 275
- (5) C. 275
- (6) C. 275

et culpabilité de naissance: "Tous les hommes se forment comme une masse de péché ayant une dette d'expiation envers la divine et souveraine justice. Cette dette, Dieu peut l'exiger ou le remettre sans commettre d'injustice (*supplicium debens divinae summaeque justitiae quod sive exigatur, sive donetur, est iniquitas*). C'est acte d'orgueil des débiteurs que de décider à qui il faut exiger, à qui il faut remettre la dette" (I, 2, 16)" (1).

Y, en conclusión, el concepto adquiere aquellas dos características de que hablábamos, lo jurídico y lo hereditario. "D'une part, l'argument juridique ne cesse de se resserrer et de s'endurcir: l'inculpation en masse de l'humanité, c'est la discupation de Dieu" (2). "D'autre part ... s'est cristallisé ce concept d'une culpabilité héritée, qui bloque dans une notion inconstante une catégorie juridique -le crime volontaire punissable-, et une catégorie biologique -l'unité de l'espèce humaine par génération" (3). De todo esto concluye Ricoeur que el pecado original "du point de vue épistémologique, ce concept n'est pas d'une structure rationnelle différente de celle des concepts de la gnose" (4); "le concept de péché originel est devenu quasi gnostique à mesure qu'il s'est rationalisé" (5). Termina así la primera parte del estudio de significación de este concepto.

Una vez visto cómo se llegó al sentido jurídico, hereditario y biológico en el sentido estudiado, Ricoeur se acerca al pecado original para descubrir en él un "vrai symbole", "symbole rationnel". "Que voulais-je dire par symbole rationnel?" (6). Que el concepto preci-

(1) C. 275

(2) C. 276

(3) C. 276

(4) C. 276

(5) C. 276 y Cf. 301-302

(6) C. 277

sa, cierra demasiado y además no tiene vida propia. Es necesario ir "à des expressions qui sont analogiques et le sont non par défaut de rigueur, mais par excès de signification" (1). Para que este símbolo racional del pecado original alcance su verdadera densidad, Ricoeur acude a "des "symboles" pré-rationnels" ... "errance, révolte, cible manquée, voie courbe et tortueuse, et surtout captivité; la captivité de Egypte, puis celle de Babylone, devenant ainsi le chiffre de la condition humaine sous le regne du mal" (2). Obtenemos de este modo una descripción más que una explicación "de l'expérience humaine du mal" (3). Y se consigue en el lugar más apropiado, según el autor, para conocer el sentimiento de culpabilidad, en la literatura penitencial, en la confesión de los pecados.

Tres rasgos presenta el símbolo racional del pecado original. En primer lugar, "ce que j'appellerai la réalisme du péché" (4), dice Ricoeur. Hay un otro que pide, en verdad, cuentas del pecado. El pecado es "devant Dieu" (5). La medida de hasta dónde llega no la da por eso la propia conciencia, la da otro fuera de nosotros, el profeta. "Le "devant Dieu", et non ma conscience est la mesure du péché; c'est pourquoi il faut un Autre, un prophète, pour le dénoncer" (6). El realismo también instruye que el pecado es "une errance de l'être, un mode d'être plus radical que tout acte singulier" (7).

(1) C. 277

(2) C. 277

(3) C. 277-278

(4) C. 278

(5) C. 278

(6) C. 278

(7) C. 278

En segundo lugar, por pecado los profetas no entienden solamente "une notion de culpabilité individuelle" (1); "elle a d'emblée une dimension communautaire" (2). La fórmula de la literatura penitencial da el sentido: "nous autres pécheurs" (3). Todos los hombres estamos unidos de una manera más profunda que los lazos de la biología o de la historia; "cette solidarité trans-biologique et trans-historique du péché fait l'unité métaphysique du genre humain" (4). La unidad en el pecado es tan grande como la que tenemos en el mismo ser.

El tercer rasgo de la confesión penitencial nos describe el pecado "non seulement un état, une situation .. mais une puissance par laquelle il est lié, tenu captif" (5). En los escritos paulinos se recalca "cet aspect d'impuissance, d'esclavage, de passivité" (6). Ya en las palabras de Pablo se nota un acercamiento a la gnosis. Estamos ante "l'idée d'une quasi-nature du mal" (7). La experiencia de esclavitud a que aludíamos, de captividad nos acerca a la idea gnóstica "d'un investissement par le dehors, d'une contagion par une substance mauvaise qui donne source au mythe tragique de la gnose" (8).

Dados los rasgos según aparecen en la literatura penitencial, habla de la "fonction symbolique du péché originel" (9). Y recalca que el pecado original se encuentra en la misma línea "du récit de la chute" (10). "Ce récit a une puissance symbolique extraordinaire" (11).

- (1) C. 278
- (2) C. 278
- (3) C. 278
- (4) C. 278
- (5) C. 278
- (6) C. 278
- (7) C. 279
- (8) C. 279
- (9) C. 279
- (10) C. 279
- (11) C. 279

Nos lleva al "archétype de l'homme" (1). Nos revela, nos desvela "l'expérience humaine" (2). Nosotros los exilados, los errantes, los buscadores de otras tierras estamos reflejados. Cita el autor el libro de C. H. Dopp, "la Bible aujourd'hui" para asignar al mito de Adán "une première fonction, celle d'universaliser au genre humain l'expérience tragique de l'exil" (3).

Lyonnet, dialogando con Brun, asignaba al pecado original la misma función de universalizar el pecado y llenar a todos los humanos de la experiencia de su apartamiento de Dios, "l'expérience tragique de l'exil" (4) en lenguaje ricoeuriano y más filosófico. "Le péché originel, afirmó en los Coloquios de Roma Lyonnet, reste une explication de notre péché et de l'universalité du péché. C'est ce que j'ai voulu souligner. Mais ce que vous dites est très vrai: le péché est une *rupture* que consiste en cet éloignement de Dieu, c'est-à-dire cette rupture avec Dieu, l'autosuffisance, si vous voulez, la *κακότης* pour Saint Paul" (5). Lyonnet resumía en estas palabras el fruto del diálogo con Brun. El pecado original alecciona que el pecado anida en todos los hombres y es un apartamiento de Dios.

Brun había preguntado a Lyonnet si "la notion de péché originel signifie que le péché n'est pas à l'origine, mais que le péché est le péché de l'origine ..." (6). Por pecado de origen entendía Brun "le péché de croire que chacun de nous peut être à l'origine ..." (7).

(1) C. 279

(2) C. 279

(3) C. 279

(4) C. 279

(5) LYONNET, St. (51) 117-118

(6) LYONNET, St. (51) 117

(7) LYONNET, St. (51) 117



La respuesta de Lyonnet fue afirmativa: "Oui, c'est exactement le péché d'Adam tel qu'il est présenté dans le Genèse; c'est précisément vouloir être à l'origine, c'est-à-dire vouloir être comme Dieu, voilà l'affirmation essentielle" (1). El hombre, por el pecado, quiere suplantar a Dios, ponerse en lugar de Dios, estar él en el origen de las cosas. En la simbología del paraíso, como para hacerse él origen y definidor del bien y del mal. Al querer ocupar el puesto de Dios queda alejado de El, exilado.

El pecado original, con esta significación, "est présenté comme une explication de notre péché a nous" (2). Y ciertamente las afirmaciones de Lyonnet, en asentimiento a las de Brun, coinciden con las conclusiones de Ricoeur sobre el sentido del pecado en los fariseos y en Pablo de Tarso. El Apostol superaba la actitud de los fariseos, porque en ella veía el verdadero pecado: pretender justificarse uno mismo con el cumplimiento escrupuloso de la Ley. En verdad la Ley venía de Moisés, pero el énfasis fariseo se ponía en las propias posibilidades para salvarse en su meticuloso cumplimiento. Los fariseos no necesitaban de Dios. Eran autosuficientes. Por querer estar en los orígenes y ser como Dios el hombre resulta un pecador. El pecado alcanza a todos por autosuficientes.

Además de la función de universalización del pecado, como el mito de Adán, el pecado original revela "cet aspect mystérieux du mal" (3) y completamente paradójico. Sentimos que nosotros damos origen al mal, y al mismo tiempo, nos encontramos con él. "Si chacun

(1) LYONNET, St. (51) 117

(2) LYONNET, St. (51) 117

(3) C. 280

de nous le comence, l'inaugure ... pour toute conscience qui s'éveille à la prise de responsabilité, le mal est déjà là." (1). Lyonnet descubre la doble casualidad en el pensamiento judío y cree descubrirlo en San Pablo: "Pour la pensée juive il y a une double causalité, celle d'Adam et celle de chacun d'entre nous, mais je crois pour Saint Paul aussi; cela me paraît capital" (2). En el pecado actual influyen, a la vez, Adán y nosotros: "D'Adam nous avons hérité une certaine inclination au mal, qui n'est pas seulement le concupiscence au sens qu'on lui donne généralement, mais qui se rapproche beaucoup de la concupiscence invictissima au sens augustinien; et ces deux causalités, celle d'Adam et la nôtre, son ensemble la cause de notre péché actuel" (3). En la aparición del mal existe una doble causa.

En la especulación sobre el mal, evidentemente el mal de culpa ya que nuestra investigación es sobre el sentimiento de culpabilidad, no podemos quedarnos en un mal que ya existía, sino considerar que también empieza con nosotros a partir del ya existente. "Nous n'avons jamais le droit de spéculer sur le mal déjà là hors du mal que nous posons. Là est sans doute le mystère ultime du péché: nous commençons le mal, par nous le mal entre dans le monde, mais nous ne commençons le mal qu'à partir d'un mal déjà là, dont notre naissance est le symbole impénétrable" (4). De una manera misteriosa "le mal a un passé; il est son passé; il est sa propre tradition" (5).

(1) C. 280

(2) LYONNET, St. (51) 111-112

(3) LYONNET, St. (51) 112

(4) C. 282

(5) C. 280.

En el momento cumbre de la investigación sobre el sentimiento de culpabilidad Ricoeur sigue muy de cerca a Nabert, como, por otra parte, él ha dicho. La culpabilidad no radica sólo en el hombre de ahora que transpasa lo normativo. La propia iniciativa no explica la aparición de la falta. "Cette initiative, afirma Nabert, n'eût pas suffi à produire la faute si elle n'avait pas rencontré la complicité secrète d'un passé plus lointain" (1). En las faltas actuales hay un resucitar de todo el pasado de mal. El hombre actualmente contribuye, con sus faltas, a que ese pasado siga teniendo soberanía. Nabert afirma "la participation du moi à un passé, dont, pas ses propres fautes, il augmente le poids, mais qui s'insinue dans toutes ses opérations et retarde ou contrarie l'épanouissement de son aspiration. La faute individualise ce passé, sans le créer. Il n'y en a pas d'origine empiriquement assignable" (2). Hay siempre un antepasado en el mal de culpa del hombre. Hablando de mal, además de a nosotros, tenemos que mirar siempre para atrás.

El mito tiene así la función de unir los rasgos que expresa la literatura penitencial. "Le mythe noue ainsi dans la figure d'un ancêtre du genre humain tous ces traits que nous avons énumérés tout à l'heure: réalité du péché antérieure à toute prise de conscience, dimension communautaire du péché irréductible à la responsabilité individuelle, impuissance du vouloir enveloppant toute faute actuelle" (3). Hay "un "avant" (4) en la vida del hombre que junta toda la experiencia narrada en la literatura penitencial. "Nous sommes ici à la source

(1) NABERT, J. (52) 14

(2) NABERT, J. (52) 14

(3) C. 280

(4) C. 280

du schème de l'héritage que nous avons trouvé à la base de la spéculation adamique, de saint Paul à saint Agustín" (1). El pecado original continúa, en tercer nivel, la experiencia del hombre confesándose pecador en los símbolos primordiales, y en el segundo nivel del mito de Adán.

El pecado, el mal de mal, el sentimiento de la culpabilidad, se hace un poco más nítido en el estudio sobre el pecado original. "Je vois, dice el autor, la fonction essentielle du concept -ou pseudo-concept- de péché originel dans l'effort pour garder l'acquis de la première conceptualisation, à savoir que le péché n'est pas nature, mais volonté, et pour incorporer à cette volonté une quasi-nature du mal" (2). El mal tiene una entidad muy profunda en el hombre.

Si así es el mal, su liberación ha de ser parecida. "Du même coup, la conversion est portée au même niveau de profondeur; si le mal est au niveau radical de la "génération" en un sens symbolique et non factuel, la conversion elle-même est "régénération" (3). Nos llegan nuevamente los aires de Pablo de Tarso dando "su" solución al problema de la culpabilidad. Veía Ricoeur necesaria la inclusión de esta aportación cultural a la complicada problemática del sentimiento de culpabilidad. La justificación cierra el ciclo de la culpabilidad, decíamos allí. Y así terminamos aquí el estudio, en último grado, de la literatura penitencial. "Nous n'avons jamais le droit de spéculer ni sur le mal que nous commençons, ni sur le mal que nous trouvons, hors de toute référence à l'histoire de salut. Le péché

(1) C. 280

(2) C. 281

(3) C. 281

originel n'est qu'un anti-type. Or, type et anti-type ne sont pas seulement parallèles (de mêmes que ... de même ...), mais il y a un mouvement de l'un vers l'autre, un "combien plus", un "à plus forte raison": "Où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé" (Rom. 5, 20)" (1). El antitipo del pecado original, precisa Lyonnet es la justificación que llega en la persona de Cristo. Habla Lyonnet de "cette universelle rédemption par Jésus-Crist, seul médiateur de justification (Rom 5, 18-19)" (2); de "ce don de Dieu qu'est la justification. Pour Paul c'est un autre que moi, le Christ" (3). El mal es verdad en el pecado y el perdón lo es en la persona de Cristo.

(1) C. 282

(2) LYONNET St. (51) 104

(3) LYONNET St. (51) 105

## CONCLUSION

Si el hombre llega a sentirse culpable de su falta es porque en él existe una posibilidad de fallar. Con el presente razonamiento se justificaría todo el primer capítulo de nuestra tesis sobre la falibilidad. El mismo autor con sus dos libros sobre "Filosofía de la voluntad", contemplando la finitud y culpabilidad primero en el hombre falible y después en el simbolismo del mal, nos marca la senda a seguir. Antes de la conciencia de falta, expresada en los símbolos del mal, nos encontramos con un hombre que puede llegar a ella debido a su falibilidad.

El concepto de culpabilidad o de sentimiento de culpabilidad se nos va mostrando en el de falibilidad. De varias maneras los dos conceptos se encuentran unidos en Ricoeur. Lo hemos comenzado demostrando porque las mismas figuras en las que se prueba nuestra alienación, las de tener, poder y valer, son las que sirven de sustrato a nuestra falibilidad y a nuestro ser ya caído. El hombre cae y es falible por la misma razón, por la alienación a que le someten el tener, el poder y el valer. El mismo origen le hace al hombre falible y ya caído.

Los dos conceptos de culpabilidad y falibilidad los une también Ricoeur por medio del de desproporción. En el ser caído, culpable, dividido en sí mismo existe precisamente esa desproporción, que consiste en un poder o capacidad del hombre para fallar. La desproporción le acerca al mal. En esencia un hombre falible por lo desproporcionado nos indica que la posibilidad de mal moral pertenece a su misma constitución. La aparición del mal moral o falta que proporciona culpabilidad lo ve Ricoeur, en la línea de Kierkegaard, como un "salto", sin una completa continuidad con lo anterior, pero es inexplicable sin falibilidad, llamada también por Ricoeur "condición del mal".

Además en "l'aveu" la conciencia de culpa sale a la palabra. Una de las formas de sentirse culpable es en el pecado que lo define Ricoeur como una alienación. Por otra parte la falibilidad indica que la realidad humana no coincide consigo misma. En consecuencia, el pecado siendo una alienación resulta una no coincidencia consigo mismo, porque el que coincide y no puede no coincidir, no tiene posibilidad de alienación. En este razonamiento se muestra, en otro aspecto, la relación entre culpabilidad y falibilidad.

Para esclarecer la culpabilidad nos adentramos, según lo expuesto, en la falibilidad. Lo hace Ricoeur por el concepto *θυμός* que ya Platón lo sitúa entre el deseo sensible y la razón. En el concepto griego es fácil encontrar desproporción y aspecto de intermedio. Los dos aspectos son interesantes para esclarecer la falibilidad.

Su aspecto de intermediario se muestra por hacer la transición entre el vivir y el pensar, entre *βίος* y *λόγος*. Las relaciones entre los dos es un tema de la moderna filosofía, según Ortega y Gasset. Y a Ricoeur le sirve para descubrir la falibilidad, puesto que el ser intermedio le trae la desproporción por no encontrarse plenamente en la vida que es espontaneidad, ni tampoco en la regulación y medida de lo racional. El no pertenecer ni a uno ni a otro le especifica y le da su entidad de "soi". El hombre queda identificado y es un "soi" por poseer el *θυμός*. La mayor desproporción que tiene el hombre le viene por él. El placer y las ganas de felicidad le someterán a la dinámica del deseo, siempre insatisfecho. El hombre vivirá un continuo conflicto para satisfacer el deseo producido por la vida y en conformidad con la razón. En cualquier momento, al no medir las exigencias de la razón en el empuje del deseo, puede fallar. Como la posibilidad de fallar está inserta en su mismo ser, en su ser

*Quimón*, se hace una misma cosa con su "fallo existencial". Entre estas palabras la falibilidad está naciendo como categoría antropológica.

El hombre no puede encontrarse más desproporcionado. Su mismo ser y su subjetividad arranca de la estructura del *Quimón* y por ella se diferencia del resto de los seres. El hombre se constituye en sí mismo por una diferencia de sí con respecto a los otros y con una preferencia por sí. En la preferencia por sí ve Ricoeur una falta o un aspecto de la falta. En ello encuentra la falibilidad su estructura. Y sintiendo la falibilidad por preferirse a sí mismo, que es una falta, ya tenemos al hombre culpable. Un hombre prefiriéndose a sí mismo para diferenciarse de los otros, muestra su falibilidad y engendra la culpabilidad.

La falibilidad en el contexto presentado alcanza categoría para ingresar en la Antropología filosófica. Por ella se hace comprensible que el mal haya podido entrar en el mundo por medio del hombre. Dar al hombre la categoría de la falibilidad es decir que se encuentra constituido entre el polo de la finitud y el de la infinitud. El hombre es, fundamentalmente, intermedio o mediación. Situado entre lo finito y lo infinito no sabrá cómo jugar su difícil papel y fácilmente fallará. El mal sigue al hombre falible. Ricoeur mantiene así posiciones muy parecidas a Descartes. Insiste en que el hombre es falible no por ser limitado sino porque la realidad humana presenta la limitación específica de no coincidir consigo misma. No coincide porque en él hay desproporción. La desproporción le viene por ser intermedio en el sentido de que él sirve de medio o de mediación entre todos los modos y niveles de la realidad.



La falibilidad es una categoría filosófica. Ahora bien, la filosofía no es un comienzo sino una reestructuración de materiales anteriores. La filosofía recoge en la falibilidad lo que autores como Platón y Pascal nos han dicho hablando de la "patética de la miseria". Antes de comprenderse como falible, el hombre obtuvo una precomprensión de sí mismo cuando cayó en la cuenta de su ser miserable. Tanto Platón como Pascal han descrito la miseria. Platón en el Banquete, Fedro y la República. El hombre arrastra su miseria por ser "medio". De ahí su continuo movimiento para llegar al ser, pasando de lo sensible a lo inteligible. Padece la miseria de no poseer sino de mantenerse en tensión. Siempre frágil y cerca de la caída. Pascal pinta al hombre padeciendo su desproporción en saber las cosas. Al no tener dominio sobre la realidad por su desproporción en el saber, cae en el disimulo y en la mala fé. El hombre quedará invadido del disimulo con respecto a su misma significación. Sufrirá su condición miserable.

Las nociones que acabamos de usar en la precomprensión de la falibilidad, en la "patética de la miseria", están muy cercanas a la filosofía. Las de "medio", "mezcla" e "intermedio" son categorías existenciales. El mismo Platón ya hizo el paso del mito a la reflexión, del mito a la dialéctica. Ricoeur quiere hacer lo mismo con la falibilidad. Se decide a abandonar su elucidación en la precomprensión y profundizar en ella en términos de "logos". Mediante la etapa transcendental consigue el paso de los mitos de "mélange" y de la "patética" de la miseria" a una filosofía de la falibilidad.

Apoyándose en Kant usa "una especie de "deducción transcendental" para conseguirlo. Es vital el legitimar la categoría de la falibilidad. Así se podrá hacer un discurso filosófico sobre el hombre

falible, el primer paso para poder hablar filosóficamente del hombre culpable. La falibilidad, como cualquier otro concepto, puede usarse legítimamente por fundarse en la experiencia o en la razón. Los que no se legitiman por la experiencia sino por la razón, son "a priori" y se obtienen por deducción trascendental, según había enseñado Kant.

Mediante la deducción trascendental Ricoeur deducirá las categorías propias de la limitación del hombre. Estas se aceptarán como válidas si con ellas alcanzamos un discurso bien trabado, coherente, sobre él. En la temática de la Antropología se sirve de las categorías kantianas de la cualidad: realidad, negación y limitación, para deducir las categorías de la falibilidad. En un contexto de Antropología filosófica como es el ricoeuriano, lejos de la axiomática de la Física, a las categorías de la cualidad las denomina: afirmación original, diferencia existencial y mediación humana. Ricoeur expone la manera de desarrollarse esta triada a través del conocer, el hacer y el sentir. En el triple análisis de las tres últimas categorías quedará patente la falibilidad del hombre. En el conocer, el hacer y el sentir el hombre aparece limitado, intermedio, falible.

La falibilidad anida en el hombre por su carácter de intermedio entre finitud e infinitud. La finitud en el conocer le afecta por estar dotado de un cuerpo propio. En el cuerpo el hombre se hace mediación por ser abertura; su cuerpo resulta el mediador entre el yo y el mundo. El conocimiento del mundo a través del cuerpo es fundamentalmente preceptivo y finito por la limitación impuesta por la perspectiva. No resulta posible la visión nítida de las cosas sino un punto de vista sobre las cosas. El conocimiento del hombre está impregnado de falibilidad porque su percepción es inadecuada. Lo que él piensa haber conocido, lo mismo resulta definitivo que reformable.

El hombre que es finito en su manera apuntada de su conocer también, en el mismo conocer, conjuga la infinitud; con ello queda patente la desproporción descubierta en la categoría del conocer, y su falibilidad. Por el mismo lenguaje de decirse finito ya tenemos al hombre transgrediendo su propia finitud por el dominio que toma sobre la situación de su finitud. El lenguaje le lleva más allá de la facticidad. Es una transgresión de la finitud. Aún en el conocimiento por medio de la perspectiva continúa la transgresión de la finitud, porque al afirmar lo que veo bajo la perspectiva actual afirmo que una serie de perspectivas no pertenecen a la presente. En el hablar se está haciendo una continua transgresión sobre la cosa misma, hablando de sus aspectos no percibidos, de su ausencia. El lenguaje, por su forma perspectivista, busca un sentido más allá de lo expresado en la perspectiva. Pero incluso el mismo sentido se consigue bajo un punto de vista, por eso el lenguaje no alcanza el sentido más que en imaginación.

En el conocer el hombre vive una profundidad desproporción entre su mirada en forma de perspectiva sobre el aparecer de las cosas y la palabra con la que se acerca al ser y a lo verdadero.

Hay una posibilidad de síntesis, la objetividad, donde se unen el aparecer y la palabra sobre el aparecer. La conciencia sirve de intermedio para hacer la unión entre infinito y finito, entre sentido y presencia. Una cosa queda hecha conciencia si aparece y se presta a ser dicha, si se sabe poner delante para estimular mi finitud y al mismo tiempo deja decirse en un discurso razonable. Nuevamente encontramos al hombre en su puesto de intermediario entre las cosas y la nada, la finitud y la infinitud.

Para acercarse a la falibilidad del hombre, camino hacia el sentimiento de culpabilidad, Ricoeur ha emprendido el estudio de la desproporción y la idea de intermedio o "intermediario" contenida en ella. Por medio de la reflexión transcendental ha hecho de aquéllas temáticas filosóficas por la reflexión sobre las nociones de perspectiva, sentido y síntesis. Ricoeur pone, de esta manera, un fundamento teórico a la Antropología de la desproporción.

El segundo paso de la inquisición antropológica sobre la desproporción lo hace Ricoeur en el orden práctico. De una teoría del conocimiento pasa a una teoría de la voluntad. Antes tuvo en cuenta el Yo pienso, ahora considera el Yo quiero con todas sus determinaciones. Ricoeur se lanza a una visión en totalidad de la realidad humana para que la falibilidad aparezca en todas sus implicaciones. Va hacia ello por medio de "la idea práctica de una totalidad". Lo hace a nivel transcendental, apoyándose en las nociones de perspectiva y sentido, de manera que la aproximación a la totalidad humana esté orientada por la temática transcendental de la síntesis.

Ahora investiga la desproporción práctica por medio de la categoría del hacer para aproximarse, por otro lado, a la falibilidad del hombre. La finitud se manifiesta en la noción del carácter que es una manera de perspectiva práctica. Por el carácter el hombre es, otra vez, receptividad. En sus obras y sus proyectos se deja llevar por motivaciones que son razones por las que se mueve. La receptividad se sigue manifestando en el deseo, uno de los componentes del carácter. En el deseo todas las cosas pueden afectar al hombre. Todo lo que le rodea tiene su atractivo. El deseo le mantiene en abertura sobre toda la realidad. Por el deseo siempre habrá un objeto en el horizonte al que dirigirse buscando la satisfacción. La

claridad del deseo dirigiéndose a un objeto no es incompatible con la confusión, al equivocarse o confundir el objeto del deseo. El cuerpo, en el deseo, lo mismo que en la percepción, hace de mediación práctica. El hombre hecho cuerpo de deseo, no se reduce a una forma cerrada sino a un proyecto sobre algo. Proyecta según las motivaciones que afectan a su carácter. Todos los valores del conjunto de las culturas solicitan su atención. Es una abertura sobre toda la humanidad. La totalidad le pertenece al hombre, pero es una totalidad parcial porque le llega por medio del carácter, un medio inmutable, recibido y heredado. El carácter es lo que es desde el nacimiento, una realidad dada y recibida. De ahí que por él se abra el hombre a todas las posibilidades del ser humano, con las limitaciones apuntadas.

El carácter y la felicidad introducen en el hombre un culmen de desproporción. Alcanzan allí la cúspide las desproporciones apuntadas entre la perspectiva y el sentido, la palabra y el punto de vista. La palabra representaba la transgresión del punto de vista y de la perspectiva finita. En el concepto felicidad se juntan todas las formas particulares de transgresión. En busca de la felicidad el hombre transpasa todos los límites. La felicidad es el horizonte de los deseos y proyectos. Cada uno de los pasos se dan en su búsqueda.

El hombre se encuentra desproporcionado entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad. Lo que existe alrededor del hombre, ideas, valores, objetos, etc. lo asimila según la perspectiva limitada de su carácter. En cambio la felicidad le llama a experiencias privilegiadas y abre ante él la puerta de la inmensidad.

La síntesis entre carácter y felicidad es la persona. No se realiza como algo acabado. La síntesis se realiza como tarea a realizar e ideal hacia el que se va. En la síntesis de ahora, la práctica, procede el autor como en la síntesis teórica de la cosa. En el quehacer de esta síntesis se vislumbra de nuevo la fragilidad del hombre "intermediario".

El proyecto del hombre consiste en realizar la síntesis de la humanidad, que es la cualidad humana del hombre. Realizando el hombre en sí la humanidad, la persona alcanza su personalidad, como la cosa alcanzaba la "coseidad" en la objetividad. El proyecto a realizar por la persona es el ideal de la persona, la humanidad, su personalidad que realiza en la síntesis de la razón y la existencia, del fin y la presencia. La síntesis de la persona se realiza en un sentimiento moral específico llamado por Kant respeto.

El respeto en la filosofía práctica juega un papel muy parecido a la imaginación transcendental de la filosofía teórica. La imaginación transcendental hacía la síntesis del entendimiento y de la receptividad, la síntesis del objeto. Y en el respeto tiene lugar la síntesis de la persona como objeto ético.

El concepto respeto lo toma de Kant, pero con una cierta diferencia. Para Kant el respeto es respeto de la ley, y el de la persona un ejemplo. Ricoeur directamente pone en relación el respeto con la persona. Obedece la diferencia a la distinta finalidad proseguida por cada uno. Ricoeur, en busca de la desproporción, en el respeto descubre un "intermediario" entre la sensibilidad, entre la facultad de desear y la obligación de la razón práctica. El respeto obliga a

tener en cuenta los propios deseos y las obligaciones de la razón práctica. Prohíbe dejarse llevar de los deseos de la propia sensibilidad en razón de los imperativos de la racionalidad práctica. Por eso el hombre se humaniza y alcanza la densidad de la personalidad. En un proceso de síntesis consigue la cualidad que le define, su personalidad. Ha formado en sí la humanidad.

Respetando el hombre, obedece, y ordena. Obedece a sus impulsos, sin dejarse llevar de ellos. Obedece a la razón práctica. Y ordena el someterse a lo que le constituye en humanidad y le da personalidad. Es deudor de una doble llamada. Vive una situación de "double appartenance" El mantenimiento del equilibrio entre el doble requerimiento y su dificultad, muestra la fragilidad del hombre. Está siempre cercano al fallo, pues tiene un fallo existencial.

El hombre continúa mostrándonos su falibilidad. La vimos aparecer en la síntesis que hacía la imaginación transcendental para dar forma a la cosa en medio del aparecer y la palabra. Y se nos acaba de manifestar en el respeto, síntesis llena de fragilidad en que surge la forma de la persona, su personalidad, su humanidad. La intermediación de los dos procesos o la síntesis entre elementos discordantes y la consiguiente desproporción nos llevan a la falibilidad del hombre. Por las categorías del conocer y del hacer hemos trabado un discurso coherente sobre el hombre. Y en medio del discurso la continuada afirmación de su desproporción y su falibilidad.

Ricoeur encontró la precomprensión de la falibilidad en "los mitos y la retórica de la miseria". Con la reflexión y el formalismo ha pasado a la filosofía lo que eran expresiones emocionales del hombre. Lo logra Ricoeur por el análisis de la cosa y de la persona. Pero la racionalidad formaliza y no llega a las profundidades. Esta falta

la llena el autor con la reflexión sobre el sentimiento. El llega allí donde la razón no podía. Recorre la senda de Pascal que hablaba de que conocemos por la razón y también por el corazón. Se puede conseguir el conocimiento cordial; no hay más que saber respetar métodos. A Ricoeur le interesa llegar por el sentimiento a profundizar en la falibilidad. Lo ha iniciado en el proyecto del objeto y la formación así de la conciencia general, e igualmente en el proyecto de la persona y en la aparición de la conciencia del yo. Desproporción y mediación existe en la objetividad de la cosa y en la humanidad de la persona. ¡Cómo no encontrar desproporción en el sentimiento del yo!

Estudió la desproporción del sentimiento a través del término platónico *ἑρμῆς*. Su función de medio y de transición le conectan con la falibilidad. Sirve de "intermediario", según Platón, entre la afectividad vital o deseo y la espiritual o eros. Es el árbitro entre la vida y la razón. Las características apuntadas de "intermediario" y la obligada desproporción hacen de él una tercera instancia en orden al estudio antropológico de la falibilidad.

El corazón sirve para adentrarse en el sentimiento del yo. Así pues por una tercera categoría, la del sentir, se aproxima Ricoeur a la falibilidad. Nuestra investigación antropológica sobre la falibilidad gana en intimidad y fragilidad, progresa por el camino necesario, en los sucesivos pasos de lo teórico a lo práctico para terminar en lo afectivo. La fragilidad y desproporción descubiertas por las anteriores categorías quedan más patentes en el análisis del corazón, frágil e inquieto de una manera especial. El corazón es un reducto de interiorización de todas las desproporciones recapituladas en la desproporción del carácter y la felicidad.



En el sentimiento se ve perfectamente reflejada la fragilidad de nuestro ser de "intermediario". No hay más que incorporar a la filosofía los decires sobre el sentimiento. Según Ricoeur completa la antropología la filosofía del sentimiento. El sentir entra en la filosofía por su relación con el conocer. En el conocimiento hacemos una separación entre sujeto y objeto. Por el sentimiento se restablece la pertenencia al mundo, después de la ruptura introducida por el conocimiento. El sentimiento nos restituye a nuestra realidad más original, el estar en el mundo siendo afectados por él.

El conocimiento distingue y opone el sujeto y el objeto. El sentimiento hace la unidad de la intención sobre las cosas del dirigirse hacia ellas, y del ser afectado en el yo. El hombre se encuentra indivisiblemente unido al mundo, en último término al ser, por el deseo y el amor. El ser le hace y le constituye. La separación introducida en el conocimiento se convierte en interiorización en el sentimiento. Y si el conocimiento comporta desproporción de una manera objetiva, el sentimiento desproporciona en forma de conflicto interior. Dada la multiplicidad de objetos, serán muchos los grados de sentimiento y surgirá la desproporción. En la categoría del sentir, más que por el conocimiento teórico o por la práctica del hacer, el hombre aparece "intermediario", desproporcionado y falible.

Según antes indicamos, Ricoeur descubre en el *thumos* el "lugar" y el "nudo" de la desproporción afectiva. En él se libra el conflicto más profundo de la desiderabilidad humana y es el lugar ideal para estudiar el sentimiento humano. El autor distingue dos clases de movimientos afectivos. Uno parcial y finito, el placer. El otro es la felicidad en el sentido de beatitud; la felicidad engloba todo el proyecto de la existencia. Las afirmaciones ricoeurianas coinciden con la de Le Senne.

Los dos movimientos de la desiderabilidad humana dividen y desproporcionan al hombre en principio. El placer y la felicidad tienen diversos fines, movimientos y apetitos. El primero se contenta con la finitud. El segundo apunta a la infinitud. El placer presenta forma de movimiento perfecto porque termina un proceso. Lo realiza en el instante y transitoriamente. La parcialidad del placer contrasta con la totalidad y beatitud de la felicidad. El hombre, entre los dos, vive una situación comprometida y desproporcionadora, porque se puede parar en el instante del placer y no continuar en el proceso dinámico hacia la felicidad. Fácilmente puede suceder esto. Por un instante se piensa que la felicidad está llegando y el hombre se agarra al momento del placer como si fuera la felicidad. Encerrándose en el placer se cierra la salida hacia el horizonte de la felicidad.

Además de la discordancia entre los dos movimientos cabe el tránsito de uno a otro. El placer no es un lugar para pararse sino un tránsito hacia la felicidad. Es necesario superar cualquier permanencia prolongada en él. Se debe suspender el goce en el placer para permanecer abierto al de la felicidad. Ricoeur habla de estructurar el placer como adjetivo y no como sustantivo. Lo definitivo es el placer de la felicidad y no el goce del placer.

La dialéctica entre placer y felicidad modernamente se continúa en los sentimientos espirituales y ontológicos. En el caso de los sentimientos espirituales la felicidad se encuentra estrechamente unida a la razón; por la razón se consigue la felicidad. El pensamiento de Ricoeur es plénamente kantiano. Para Kant el Bien Supremo produce la felicidad y define aquél como la "totalidad del objeto de la razón práctica pura". Así el Ricoeur kantiano demuestra la identidad que, por el sentimiento, se produce, entre existencia y razón. El ser entra en nosotros y llega a pertenecernos por los sentimien-

tos espirituales. El Eros es el prototipo de nuestra participación en el ser por medio de la razón. Por el Eros se apetece, racionalmente, el ser.

Los sentimientos espirituales son esquemas de un sentimiento más fundamental, el sentimiento ontológico o los sentimientos ontológicos, consistentes en la abertura del hombre al ser. Es la definición de Spinoza del sentimiento. Los sentimientos ontológicos acercan a nuestro fondo vital lo que le está más separado. Entonces se produce la beatitud. Cuando el hombre se apropia algo, lo crea o adquiere una mayor perfección queda invadido de Beatitud, Alegría y Gozo. Descartes, Spinoza y Bergson prácticamente coinciden en lo mismo. El ser, invadiendo el hombre y creando en él algo nuevo, le hace partícipe de la vida y produce la Beatitud y el Gozo. No siempre se llega al Gozo con ausencia de angustia. La desproporción del hombre se manifiesta en su fragilidad afectiva.

En el sentimiento percibe Ricoeur la fragilidad como conflicto y lo estudia en el "moyen terme", *Bumer*. Lo que es el *Bumer* lo ilustra por las pasiones según constan en la Antropología de Kant. Las pasiones esencialmente interhumanas, sociales y culturales. Son las de posesión (Habsucht), de dominio (Herrschaft) y de honor (Ehrsucht). Las pasiones son formas aberrantes, "figures déchues" de la afectividad humana. La afectividad cae y se desgarrá, desproporciona al hombre, resulta pasión.

Las pasiones, si son desviación y diferencia, nos llevan hasta un estado primitivo y original que, por otra parte, explica el desenvolvimiento posterior en formas pasionales. Una especie de imaginación muy parecida a la "variación imaginativa" de Husserl, descubre la entidad del tener, el poder y el valer en su inocencia original. Estos

tres sentimientos, llevados de su dinámica, interiorizan la objetividad en conformidad con su impulso y establecen relaciones características de un yo a otro yo.

El tener une al hombre con el mundo por los sentimientos de apropiación y conservación. El hombre, por una parte, domina y, por otra, es él mismo dominado por la dependencia de lo que domina. La fenomenología del tener en su originalidad prepara la caída pasional, porque el hombre estará pendiente de no perder lo suyo; está a un paso del fallo.

El poder y el dominio relaciona un hombre con otro con ocasión del trabajo para someter las fuerzas de la naturaleza. El hombre se convierte en una fuerza en medio de las de la naturaleza. Llega, en su forma pasional, a someter a los otros, en aras del poder político, por medio de la violencia. El poder presenta así su forma perversa.

En el valer se busca el contar en la opinión del otro y el ser estimado. Da lugar a la pasión del honor y de la gloria. Es grande la fragilidad de este sentimiento. Se depende enteramente del otro y de algo tan ligero como una frase suya en la que se expresa el aprecio. Además el valor propio depende de lo que uno cree que los otros le aprecian. Las bases son muy frágiles y fácilmente aparecerán las desviaciones pasionales. Es fácil errar en la propia apreciación, y para conservar el pretendido valer fingirlo. Los otros pueden despreciarle o minusvalorarle. La agresividad, el resentimiento y la venganza no se harán esperar. En el querer valer del honor y de la gloria se aprecia una fragilidad excepcional.

El hombre, según la categoría del sentir, se muestra frágil, que es el término usado por Ricoeur para expresar la desproporción en el orden afectivo. Esta fragilidad descrita en los dos movimientos de la desiderabilidad humana, *placêr* y felicidad recibe nuevo relieve a la luz de la fragilidad encontrada en los requerimientos de tener, poder y valer, porque en el placer el yo encontraba un cierto reposo, en la felicidad reposo más duradero, pero el corazón es inquieto por naturaleza. Inquieto por no tener nunca lo suficiente. Al no sentirse con una autoridad definitiva se inquieta. E inquietud le produce el no ser suficientemente apreciado. El hombre ya desproporcionado y frágil entre la finitud del placer y la infinitud de la felicidad, queda en manos de la fragilidad puesto que el *divino* le lleva indefinidamente a buscar su apaciguamiento en el tener, poder y valer, sin conseguirlo.

Por cada una de sus acciones motivadas por el triple requerimiento pretende llegar a un estado de reposo por la saciedad de las tensiones. En cambio cada una de las acciones no terminan un proceso sino que resultan "intermediario" con respecto a la siguiente. Las dificultades aparecidas en el camino, los obstáculos y los miedos, la audacia y la timidez hacen surgir algo propio a la acción indefinida, el coraje, el otro nombre del corazón, surgido de la reacción a su movimiento indefinido.

Tan grande es su "intermediación" que ha de nacer un nuevo mecanismo, el coraje para compensar o hacer frente a la transitoriedad. El *divino* es un paradigma de la fragilidad del sentimiento por su mediación indefinida. Aspira a la infinitud de la felicidad y continuamente sólo gusta la finitud del placer momentáneo. El hombre lleva

en su médula el conflicto. Lo lleva en el corazón, dentro. En el lugar donde se siente, originalmente, la desproporción de *B'or* y de *A'yor*. Pascal y Unamuno se transparentan en la sistematización ricoeuriana. Muchas páginas de los dos autores se releen aquí.

Según las tres categorías del conocer, del hacer y del sentir, el hombre hace mediaciones. Las tres categorías nos han mostrado al hombre como "intermediario". Hemos visto su debilidad y fragilidad en la formación del objeto, en la formación de la idea de humanidad y en el estudio del corazón humano. El frágil fácilmente falla. La fragilidad del hombre es un poder de fallar. Falla porque su constitución es frágil. Con el fallo llega el mal. Y con el mal, la culpa. La falibilidad nos acerca al mal y al sentimiento por su realización en la culpabilidad.

De diversas maneras la falibilidad dice relación al mal de culpa. La falibilidad es su ocasión. Existe en el hombre, por su falibilidad, un lugar por donde le puede penetrar el mal. En su fragilidad de mediador siempre queda un espacio para la aparición del mal de culpa.

También la desproporción del hombre, su falibilidad, es la posibilidad del mal. En este aspecto tiene gran importancia lo que el hombre fue originalmente. El hombre se ha apartado de los orígenes por degeneración o por una serie de formas patológicas. Bastante kantiano Ricoeur concibe el mal como un conjunto de pasos en falso, en vez de hacerlo en conformidad con el original. Y de hecho la relación entre lo original y lo deformado, entre lo original o lo caído, entre la falibilidad y el mal ha de ser estrecha, toda vez que se transparenta lo original en medio de lo deformado. De hecho Ri-

coeur ha descrito los requerimientos de tener, poder y valer a través de la avaricia, la tiranía y la vanagloria. Y así se nota que el mal es una falta por la separación y la desviación que supone con respecto al original. El mal consiste en faltar a la realización del original. La manera cómo esto haya sucedido resulta un enigma, el enigma de la falta. Entre la falibilidad y la falta, entre la falibilidad y el ser caído, a pesar de todas las explicaciones, más que continuidad se percibe un "salto", como ya dijo Kierkegaard.

Además la falibilidad hace de condición de la aparición de mal. Este se entiende en el sentido de un desgarrón a partir de un determinado estado de inocencia. Allí se realizarían todas las posibilidades. En ese supuesto la falibilidad, a pesar de su fragilidad, no llevaría a la caída. Sería la imaginación la descubridora de todo este contexto, pero no deja de ser filosofía la investigación de lo posible aunque sea por medio de la imaginación, y filosofía es la eidética de Husserl a la que se parece mucho la investigación ricœuriana.

Finalmente, y ya lo hemos insinuado antes, la desproporción, la falibilidad introduce en el hombre el poder de fallar; en ella radica su capacidad de fallar, pues la debilidad hace aparecer la tentación a la que sigue la caída. Por nuestra constitución falible los hombre somos capaces de caer en el mal.

Por la categoría filosófica de la falibilidad llegamos, al final del primer capítulo, a dar una razón del sentirse culpable del hombre por la presencia del mal. La falibilidad cuyo contenido y significación hemos expuesto, resulta ser ocasión, posibilidad, condición y capacidad del mal. En el hombre falible se descubre la desproporción. Lleva en sí la limitación de no coincidir consigo mismo, una clara debi-

lidad de donde nace el mal. Y, junto al mal, la culpa. Así la ilustración y el análisis de la falibilidad por las figuras de tener, poder y valer es el primer acercamiento a la descripción del ser caído. El mal que tiene el hombre y su alienación en él radica en su alienación constitutiva.

En el segundo capítulo, "la consciencia de falta", encontramos la presencia del mal. Ante este hecho, ante su aparición, es cuando afirmamos que su origen y procedencia es la debilidad del hombre falible. Pero de la posibilidad a su aparición, de la falibilidad al mal real, hay un paso enigmático, un salto. La única manera de adquirir cierta luz sobre él está en la investigación sobre "l'aveu" de la conciencia religiosa. Aquella confesión del mal que se encuentra en los libros penitenciales.

"L'aveu" no es propiamente filosofía, al menos tal vez en su sentido estricto. Pero a la filosofía no puede dejar de interesarla cualquier palabra que el hombre pronuncia sobre su mismo ser. En la palabra penitencial descubre Ricoeur una experiencia viva del hombre con respecto al mal. La expone en los mitos a los que el autor da el contenido de Mircea Eliade. En ellos se dan narraciones sobre los orígenes y así las acciones y los pensamientos del hombre, sus formas rituales alcanzan una especial significación. Los mitos demuestran la inmersión del hombre en lo sagrado. Relación puesta en crisis por la aparición del mal.

En el pueblo hebreo el mito tiene detrás de sí la confesión de los pecados que se realizaba en el culto y promovían las predicaciones de los profetas. La experiencia del mal manifestada en "l'aveu" se exponía en un segundo grado en los mitos, y en un tercero, en la



especulación del pecado original. El hombre sometido a una experiencia de angustia y de miedo por sus sufrimientos en el sentimiento del mal, exterioriza su conciencia de falta y la hace palabra. La emoción del absurdo y del sufrimiento le llevan a hablar. Lo que sea el mal o lo que él siente como mal se personaliza en el lenguaje de "l'aveu". En sus mismas entrañas el hombre siente la falta. Un sentimiento lleno de contradicciones y de convulsiones interiores explicitará un lenguaje por el que muestra la experiencia de alienación.

Así el lenguaje de la falta resulta indirecto y en imágenes, simbólico. Confiesa el hombre su pecado y su mancha de formas indirectas que después veremos. Todo el mundo de la falta y del mal, en su explicación simbólica, estructuran la conciencia del hombre sintiéndose pecador en la expresión simbólica de su separación, su exilio, el peso de la falta, etc. La culpabilidad aparece en sus símbolos según la triple dimensión de éstos, cósmica, onírica y poética.

Los símbolos nos pueden introducir en algo tan interior como la culpabilidad por varias razones. Nos descubren y comunican un sentido al ser signos. Usan un lenguaje convencional y con ello su significación va más allá de lo natural.. Y demuestran la solidaridad del hombre con lo sagrado. Por todo lo cual nos hacen participar a aquello que simbolizan. Su forma perifrástica de decir lleva hasta las profundidades a las que se refiere. El símbolo, de este modo se diferencia del de la lógica formal, más exacto pero menos conectado con la verdad profunda de la existencia. Por ello la mancha nos lleva hasta la "souillure", la desviación nos desvela el pecado y la carga representa la culpabilidad.

Como con las ideas innatas en las que el hombre ha vertido sus primeras posiciones sobre la existencia y la razón, nos encontramos con los simbolismos sobre las cuestiones de la finitud y de la falta. Son problemas filosóficos que dicen relación a los grandes interrogantes de la humanidad. Los explicitaron los griegos y hebreos en la exposición de su conciencia de falta. En ella se nos da todo el entramado de las relaciones de los hombres con lo sagrado. La fenomenología del espíritu queda integrada en la de lo sagrado. Las mismas figuras del espíritu miran, en último término, hacia lo sagrado, la raíz más absoluta de la existencia del hombre. De ella se separa el hombre, según consta en los simbolismos de desviación, rebelión, peso y culpa, y por ellos se pasa a la vivencia del pecado y de la culpabilidad. Los símbolos nos indican la manera de vivenciar el hombre su culpabilidad.

Por los mitos y los símbolos, "l'aveu" de la literatura penitencial, va desentrañándose la literatura cultural que nos acerca al surgir de la culpabilidad, la llamada por Ricoeur epigénesis del sentimiento de culpabilidad. Para el autor no cabe duda de que la toma de conciencia de la culpabilidad constituye una historia ejemplar de la conciencia. La epigénesis del sentimiento de culpabilidad es una toma de conciencia por parte del hombre. En ello radica la absoluta pertenencia de la investigación sobre la culpabilidad a los problemas filosóficos, pues el filósofo en la Antropología, es el hombre que se esfuerza por alcanzar un saber sobre sí mismo, por tomar conciencia de lo que es. Y la epigénesis del sentimiento de culpabilidad va describiendo los lazos tan profundos de su ser con el mal de culpa. Las palabras de los penitentes comunican la sabiduría de su sentirse culpables.

La toma de conciencia del hombre por haber faltado y ser culpable lo llama indistintamente Ricoeur culpabilidad o sentimiento de culpabilidad. Hemos hecho en la tesis una larga exposición para probarlo. Aquí nos limitamos a transcribir la parte más probativa: "La culpabilité est alors une manière de se tenir devant une sorte de tribunal invisible qui mesure l'offense, prononce la codannation et inflige la punition"; para el sentimiento de culpabilidad usa el autor, prácticamente, los mismos términos: "Le sentiment de culpabilité est la conscience d'être inculpé et incriminé par ce tribunal intérieur; finalement elle se confond avec l'anticipation de la punition". Con cualquiera de los dos podemos designar el culmen de la experiencia describa en "l'aveu" de la literatura penitencial.

"La confesión del mal", "l'aveu", "l'aveu du mal" expresa, lingüísticamente, el sentimiento del mal por parte del hombre. Las múltiples expresiones de "l'aveu" conforman el sentimiento de culpabilidad, apareciéndonos en forma epigenética. En dialéctica ascendente, contenido de la epigénesis ricoeuriana, surgirá el sentimiento de culpabilidad.

Ricoeur cree que la única manera de describir el sentimiento de culpabilidad en su dialéctica ascendente es por una exégesis, como la de Dilthey, de los textos de la literatura penitencial. Los símbolos empleados allí pertenecen a tres niveles: los de la "souillure", el pecado y la culpa, las narraciones sobre la caída y el exilio, y las de la gnosis y el pecado original. Los pueblos han expresado en esos mitos su sentimiento del mal de culpa y han dejado a la cultura una historia ejemplar de la culpabilidad. Los hombres que se van sintiendo culpables estructuran y comprenden su culpabilidad según las figuras formadas por la historia ejemplar de la culpabilidad.

El modo ricoeuriano de proceder encuentra la oposición de los lógicos, partidarios de la lógica formal, por el lenguaje equívoco de la literatura penitencial. Apela el autor para justificar su trabajo a la lógica transcendental, preocupada no "de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de "las condiciones de apropiación de nuestro deseo de ser". Con una tan fundamentación Ricoeur procede al esclarecimiento de la idea de culpabilidad.

En los símbolos del primer nivel la culpabilidad aparece de manera dialéctica en los tres momentos de la falta: "souillure", pecado, y culpabilidad. De los tres simbolismos hace la correspondiente hermenéutica, sabiendo que la significación del posterior supone la del precedente; el primero influye en la significación del último. En el de la "souillure" se manifiesta la relación entre puro e impuro y así la inserción del hombre con lo sagrado. El mal, según este simbolismo, sigue un esquema de exterioridad; el hombre es seducido por un mal que ya existe.

En el del pecado la imagen es distinta del anterior. Aquí aparece el apartamiento con respecto a algo y no la exterioridad. El hombre rompe con una exigencia infinita del Dios de la Alianza. Ahora bien, queda cautivo de su pecado y en ese caso, de una forma ética, se reproduce el esquema de exterioridad de la souillure.

El simbolismo de la culpabilidad rompe y reproduce el del pecado. El pecado pertenece al orden real, lo sienta o no el pecador. Por la culpabilidad se siente culpable según la medida de su falta; el pecado entra en un proceso de interiorización y dará lugar a la conciencia escrupulosa. La constelación de la "souillure" de invadir

desde el exterior se cambia al infierno interior del escrupuloso ante la imposibilidad de cumplir los mandatos de la ley.

El sentimiento de culpabilidad nace de la dialéctica de los tres momentos de la falta. Acabamos de mostrar su engarce. Ahora entramos en la exposición detallada de cada uno de los símbolos.

El de la "souillure" habla del mal como una mancha que infesta desde fuera. Con otro nombre Dodds coincide con Ricoeur en que este simbolismo nos lleva a los orígenes más arcaicos de la culpabilidad. El mal se acerca al hombre desde el exterior. Le invade como hace la infección y actúa de una manera mágica. Junta la infección física con una indignidad casi moral. Abarca todo el simbolismo de lo puro y lo impuro. Su significación llega hasta nuestros días en el uso del término contaminación por diversas categorías del mal. Más que a lo físico, el simbolismo alcanza toda la existencia. Como ha dicho Cazeneuve hablando del tabou, la impureza y la mancha rompen el equilibrio cósmico y pone en peligro la condición humana; es un mal.

El mal se objetiva en la "souillure"; el hombre lo siente hecho sustancia y fuerza. Algo irracional está pasando. El hombre no termina de conectar el mal por contacto infectante con el mal como ruptura de los lazos humanos o en relación con la proclamación de la santidad divina. Como tampoco digiere la unión entre el orden ético de la mala acción y el orden cosmo-biológico del sufrimiento o de la muerte. Cualquier desgracia es señal de la presencia de la "souillure". Los sufrimientos vienen de la impureza. Un tabou violado, explicita Cazeneuve, aportará un castigo.

El aspecto objetivo de la "souillure" desemboca en el sentimiento subjetivo. Estamos en los escalones más arcaicos de la culpabilidad. Ya la "souillure" produce en el hombre el sentimiento de la presencia del mal, primeros albores del sentimiento de culpabilidad. El hombre contagiado por contacto exterior siente algo como temor. Este temor debidamente desarrollado le producirá la angustia de no poder amar y convertirse en un muerto en medio de la ciudad.

El hombre teme porque está convencido de la unión entre "souillure" y pena vindicativa. El sufrimiento es la venganza por la aparición de lo impuro. Surgirá el temor al sufrimiento una vez que haya existido violación. Por la violación se teme el sufrimiento y, si hay sufrimiento, se concluye a la existencia de la transgresión. Después se disociaría el mundo físico del sufrimiento del mundo ético de la transgresión. Antes la aparición del sufrimiento se explicaba por la violación. Sin esa sustentación, el sufrimiento viene a ser un escándalo y el mal de "souillure" que no tiene tras de sí el castigo del sufrimiento, produce angustia y se siente como falta. La "souillure" queda constituida el primero de los tres momentos de la falta. También el principio de la culpabilidad, porque todavía se siente el peso de la violación no redimida por la no aparición de la desgracia.

El pueblo de Israel ha llegado al sentimiento de culpabilidad por una transposición filosófica de los esquemas de la "souillure". Isaías y David pueden ponerse como casos del sentimiento de culpabilidad. Por los ritos purificatorios toda la persona quedaba purificada de un mal expresado por el símbolo de la "souillure" que emponzoñaba también toda la persona. La "souillure", lo impuro por oposición a lo puro,

quedaba definido por la palabra. La pureza o impureza dependía de la palabra de ciertas personas. Y con ellas quedaba el hombre en relación positiva o negativa con lo sagrado. El vocabulario de lo puro y de lo impuro, formas verbales y preceptivas de la relación simbólica del hombre con lo sagrado, es la primera manifestación lingüístico-filosófica del sentimiento de culpabilidad en la categoría de "aveu" o de confesión de los pecados.

En Grecia se llega a la filosofía también por el camino de la "souillure". El logos griego, la palabra racional de la filosofía, nació de los mitos que desarrollaban las diversas creencias y los ritos relacionados con la "souillure". Esta depende de una palabra que distingue lo puro de lo impuro. Depende de una palabra y un rostro humano. Así puede tomar conciencia de su yo manchado y disminuido en su fondo personal. En y por la palabra diferenciadora de lo puro y lo impuro el hombre toma conciencia de sí, y en el "aveu" se hace palabra. El "mythos" desemboca en el "logos".

El sentimiento de culpabilidad se dice y comienza a estructurarse en la "souillure". La falta se ha expresado en su primer momento. Sigue dentro del hombre un cuerpo extraño. La fenomenología de la falta no se agota en su primer simbolismo. El hombre sigue hablando de su experiencia de alienación en el segundo momento de la falta. Los hebreos y los griegos formaron un lenguaje, también simbólico, para expresar las contradicciones íntimas sentidas en la experiencia del pecado. En el fondo de la experiencia hay un deseo reprimido que sale fuera de manera indirecta, simbólica, en sueños y mitos. Como en la relación con lo sagrado, su expresión simbólica está justificada por la lógica transcendental, propia de la hermeneútica. Por

ella podemos hablar, de forma justificada, de la "souillure" como una mancha, del pecado como desviación y de la culpabilidad como carga.

El segundo momento de la falta, el pecado, se describe con los simbolismos del proyecto fallado, del camino tortuoso y de la transgresión de un límite. La terminología de Ricoeur coincide con la de un estudioso de la Biblia, del Antiguo Testamento, que habla del yerro del pecado. El hombre pecador no anda por donde debía hacerlo. Expresa esta su experiencia con el convencimiento de que su presente yerro no explica todo el mal constatado. Hay un "mal ya ahí" que no puede reducirse a la propia culpabilidad. Ricoeur se muestra así seguidor de Nabert.

El mal, en su segundo simbolismo, resalta en su poder para coger al hombre y meterle en su reino. El mal es cautividad y esclavitud. Al cometer el pecado, el hombre cae en la cuenta de su cautividad, de pertenecer a un reino con un poder arrollador.

El simbolismo del pecado nos acerca, en dialéctica ascendente, al sentimiento de culpabilidad. La forma dialéctica nos obliga a dar el segundo paso que integra lo dicho en el primero y con su matiz diferenciador marca el progreso en la profundización del concepto de la culpabilidad.

Ricoeur encuentra la transmisión y diferencia de un momento a otro de la falta en los griegos. Lo puro, como exento de "souillure" lo ponen en relación con piadoso, santo y justo, agradable a los dioses. La impureza, por otra parte produce el temor de los demonios como poderes transcendentales. En las confesiones de los pecados de los babilonios, la "souillure" se expresa en la exterioridad de la ocupación y la posesión. En el pecado, sin embargo, sienten la invasión



de los demonios por haberse apartado de los dioses. Más que sentimiento de vergüenza el pecado para ellos es una dimensión de la existencia.

Los hebreos, por su concepción del pecado como realidad delante de Dios, continúan la línea de la dialéctica ascendente entre los dos momentos de la falta. A diferencia del "logos" griego el "davar" hebreo basa las relaciones del pecador con la divinidad en el intercambio del diálogo. Los dos hablan. Recíprocamente la invocación sigue a la vocación. Entre Dios y el hombre se crea el universo del discurso ricoeuriano. Los artífices de esta estructura son los profetas. Una estructura de diálogo, de relación de lo divino con lo humano. En ella, Ricoeur en línea con Neher, contempla al profeta que clama, amenaza y ordena. En este medio el hombre toma conciencia de su pecado. El hombre comprende que ha roto lo que había prometido. Lo prometió en la Alianza. Su ruptura es el pecado. Y los profetas son los encargados de recordar las obligaciones de aquel pacto. Recuerdan la obligatoriedad de cumplir lo pactado y obedecer los mandamientos impuestos por la voluntad santa de Yavé. Entonces el pecado resulta una realidad delante de Dios. Su grandeza es religiosa antes que ética. Con él se ha quebrado una relación personal y no una regla abstracta.

Un pueblo que concibe el pecado como grandeza religiosa no rompe con la representación del mal como "souillure". El pecado presenta el realismo del hecho violador de la Alianza y la "souillure" tiene todo el peso realístico de lo exterior. A la continuación de uno en otro no se opone la interioridad del pecado y la infección exterior de la mancha; el pecado por ser interior no deja de ser objetivo.

También el simbolismo de la "souillure" lo recoge el del pecado en el caso de la especulación del pecado original: El realismo y el poder dominador están en la base de los dos. La emoción del contacto impuro se deja sentir en la experiencia aguda del pecado, y marca la continuidad de los simbolismos. En el simbolismo de la redención y del perdón de los pecados se continúa el de la purificación de la mancha. Finalmente el rito de la expiación ceremonial indica la continuidad entre los simbolismos. En ella se rompía el lazo entre mancha y desgracia, entre pecado y castigo. Quedaba el pueblo liberado del castigo de la impureza. Y, por supuesto, en la expiación alcanzaba el perdón de los pecados.

Que pase a englobar el simbolismo de la "souillure" el del pecado no impide la ruptura del segundo con el primero. Está más bien exigido por la dialéctica ascendente hacia el sentimiento de culpabilidad. El pecado, ruptura de una relación, no puede seguir expresándose en términos de "souillure". El hombre siente el mal de distinta manera y lo expresa con el simbolismo de apartarse de una relación, de romperla, de desviarse de ella. Formas de decir distintas de la sustancia infecciosa.

En los hebreos el simbolismo del pecado expresado en "fallar el blanco" y "camino tortuoso" nos acerca a la realización de la posibilidad del concepto de "falibilidad". El hombre con posibilidad de fallar por la desproporción de su ser "intermediario", constata en el pecado la verdad de su desproporción. Está fuera de su sitio. Arrojado fuera, en otro lugar que el suyo. Lo expresan igual los griegos de manera más intelectual, relacionado con la verdad; el pecado es un error. De cualquier manera el pecado tira al hombre y le aparta de su ser.

Extranjero en su propio ser. Alienado, en lenguaje moderno. Al apartamiento del hombre responde el silencio de Dios. Dios abandona al que se aparta de él.

Intencional y subjetivamente el pecado se representa como un apartamiento de Dios, la rebelión contra él. El pecado es contra Dios como la existencia es una realidad delante de Dios. Fuera del formalismo los hebreos expresan existencialmente el pecado por la infidelidad, el adulterio, el rechazo a escuchar.

Para los griegos el carácter personalista del pecado destaca en el orgullo y la arrogancia. De la lucha entre lo finito y lo infinito que hay en él resulta el pecado. Metido en su finitud siente una tendencia irresistible a salir de ella. En el intento de romper su finitud demuestra sus ansias de infinitud, la dialéctica entre imperativos tan contrarios y el nacimiento de la "hybris". Los triunfos del hombre le acercan a los dioses y se siente endiosado. Vendrá el orgullo y la arrogancia; aparecerá la "hybris". Cerca de ella anda vagando la culpabilidad por haberse salido de su habitual existencia. La cólera de los dioses, descrita por Dodds, es la manifestación de que el hombre se ha desproporcionado.

El Dios de los hebreos en su cólera y sus celos por los dioses falsos es el correspondiente cultural a los castigos de los dioses griegos contra el hombre de la "hybris". Los simbolismos de la "Cólera de Dios" y del "Día de Yahvé" indican la transgresión por parte del hombre, porque por parte de Dios se está manifestando su Santidad con respecto al hombre pecador. El hombre con ganas de romper su finitud por medio de la transgresión encuentra la infinitud en la respuesta inapelable de Dios, para que note más su desproporción.

La santidad de Dios, en contraste con la finitud del hombre, es una exigencia infinita. En la derrota y en los castigos la transcendencia de Yavé adquiere una dimensión excepcional. Yavé es el Señor de la Historia. El hombre está en manos del Transcendente y del Infinito. Sigue siendo un ser desproporcionado. Depende de él en los castigos y en la interpretación que haga de ellos. El totalmente Otro puede dejarse sentir para dar una nueva interpretación a lo sucedido. Y más aún: puede llegar a superar la misma temática del pecado, hablando de perdón en medio de la infidelidad del pueblo. Yavé vuelve a imponer su transcendencia y preponderancia cambiando las relaciones como el quiere. Desde el castigo pasa al perdón. El Totalmente Otro es imprevisible e Infinito.

El hombre de aquella debilidad constitucional, de constitución frágil, según lo veíamos en el estudio de la falibilidad, puede fallar y de hecho falla. Lo hemos visto en los dos grandes simbolismos de la "souillure" y del pecado. Continuamos con el tercer simbolismo, tercer momento, a su vez de la falta, en el proceso dialéctico en busca del sentimiento de culpabilidad hasta vez dibujado en todo su esplendor dicho concepto.

En el proceso dialéctico el hombre culpable asume el simbolismo de los dos símbolos anteriores. Se forma una cadena de simbolización inexplicable sin cada uno de los pasos. Los simbolismos de la cautividad y de la infección, correspondientes al pecado y la "souillure" se interiorizan en el simbolismo de la culpabilidad. En la interiorización la "souillure" no significa una mancha cualquiera sino el "servo-arbitrio". El mal queda simbolizado en este concepto y en él resaltan las peripecias de la libertad, puesto que el hombre ha convertido su libre elección y disponibilidad en indisponibilidad y servidumbre.

El libre arbitrio queda reducido a "siervo-arbitrio". El hombre ha desecho su gran posibilidad, se ha manchado. La libertad se ha tornado servidumbre. Ha quedado manchada e infectada por su misma elección y siente culpabilidad. Todo el ser del hombre, diría Nabert, siente la realización de su propia acción en contra de una norma, en contra del deber. O, como dice Ricoeur, el sentido de la culpabilidad proviene del valor violado y de la posibilidad de una inocencia que se ha perdido.

El esquema del "siervo arbitrio" de la culpabilidad se ilustra con la triple intención de la "souillure". Esta es positividad y poder de las tinieblas, y no carencia de ser. Y es lo que siente el hombre en su culpabilidad: la presencia de algo pesándole y dándole un sentimiento característico.

La exterioridad de la "souillure" se interioriza también en la culpabilidad. El hombre siente la invasión del mal. Aunque él haya colaborado en su aparición no deja de haber sentido la seducción del mal. "ya allí"; como si ser hombre consistiese en la irremisible necesidad de aceptar la aparición del mal.

La infección de la mancha pasa al simbolismo de la culpabilidad. La exterioridad del mal, claro en la "souillure", se integra en la culpabilidad de dejarse el hombre infectar por el mal en una propia y libre determinación.

Queda agotada la significación de la "souillure" y su interiorización en el simbolismo del pecado y es necesario dar paso a la simbolización del mal en un segundo momento para ver su interiorización en

la culpabilidad. Interioriza ésta la misma continuación simbolizadora de los dos anteriores. No deja de ser el pecado una realidad aunque interior como lo es la "souillure" que infesta desde fuera, rasgos interiorizados en la realidad de la culpabilidad. Además el hombre culpable se siente en poder de una potencia, como el pecado y la mancha le hacen prisionero de algo no manipulable. La "souillure" y el pecado coinciden, por otro lado, en la alteración y alienación que suponen. La alteración de lo manchado es bien patente y no menos la alteración en las relaciones promovidas por el pecado. El pecador está perdido, lejos de su propio lugar. De manera inexplicable el hombre del pecado se siente extraño en sí mismo. Dando a todo esto el matiz de la subjetividad se alcanza el último momento de la falta, la culpabilidad. Nabert y Jankélévitch orientan las afirmaciones ricoeurianas, pues la "no igualdad de nuestro ser con él mismo" en Nabert se convierte en "un ser que no coincide con él mismo" en Ricoeur, en la descripción de la profundidad del pecado subjetivado en la culpabilidad.

De aquí hay un paso al tema de la cautividad del hombre. Cautivo por la infección de la mancha y cautivo de su pecado. La subjetivación de esta experiencia le hace sentirse culpable. El hombre en su libertad exige autodeterminación y se contempla sometido en su autonomía en el "siervo-arbitrio". Viviendo e interiorizando la cautividad descrita en los simbolismos anteriores se siente culpable. El hombre de la culpabilidad es el de la experiencia de cautividad en la "souillure" y en el pecado.

En las diversas culturas se contempla al hombre preso de su cautividad y sintiéndose culpable por ello. De diversas maneras han dicho

lo mismo los distintos pueblos. En Israel la experiencia de la culpabilidad es básica. Se recalca el aspecto de "serf-arbitre" describiendo la experiencia del hombre siervo en su libertad en lugar de ser arbitro. Los babilonios insisten en la alienación de la libertad propia del hombre culpable. Entre los griegos Platón ve en el "serf-arbitre" una forma de cautividad en que ha desembocado la propia libertad. El hombre es responsable de su auto-cautividad y de ahí surge su culpabilidad. Para Pablo de Tarso el hombre es inexcusable porque usa mal la libertad y llega a hacerse esclavo del pecado. Se mete en un reino, el del pecado, entrando en él por diversos actos en los que entrega su cuerpo a servidumbre. Su libertad queda reducida a "serf-arbitre" después de la falta. Aparece así la culpabilidad.

A la idea de culpabilidad se llega, pues, por la interiorización y subjetivación de los dos simbolismos anteriores y por el paso de uno a otro. El contagio de la "souillure" y la ruptura de relación del pecado, en su significación más subjetiva, dibujan la culpabilidad. En este sentido de interioridad destaca el peso sentido por el culpable y los remordimientos por la falta que corroe. Además, en la culpabilidad, el pecador se cree delante de un tribunal invisible, juez de la ofensas y castigador de los desmanes. Tiene el sentido que damos a la conciencia moral.

Al sentimiento de culpabilidad hemos llegado a través de una dialéctica ascendente: la epigénesis del sentimiento de culpabilidad. Por los símbolos hemos visto expresarse al hombre que, paso a paso, nos ha ido aquilatando su experiencia del mal. Freud, un autor tan influyente en Ricoeur, no coincide con él en la forma de estudiar la culpabilidad. Surge ésta en la misma vida, en ese movimiento del continuo

crecer. Los conflictos y las dificultades a solucionar no siempre las puede obviar y resolver convenientemente. En la misma estructura de ser hombre entra el sentirse culpable por no poder responder a la altura de las circunstancias.

Ricoeur afirma, por tanto, que Freud saca la culpabilidad del conflicto que es el hombre. Y lo comienza a ser desde su infancia, suficientemente larga como para hacerla dependiente. Fácilmente así caerá en falta por no seguir, como debe, las normas o las instancias de su dependencia. Y la dependencia llega hasta su prehistoria, donde el psiquismo se estructura en torno a las figuras del padre y de la madre, en la crisis del Edipo. Toda la infancia se convierte en un destino para el hombre que promoverá dificultades insuperables, despertadoras de culpabilidad. Y no queda en la dependencia de la infancia, sino que se complica con las tendencias de repetición propias del destino infantil. El psiquismo vive zarandeado por la vuelta de lo reprimido, la tendencia de la libido a volver a posiciones superadas, etc. Muchas veces el hombre no podrá compaginar todo, cayendo en falta y sintiendo su culpa.

La dificultad de la vida puede examinarse en los problemas de la vida amorosa. Hasta que la libido se apropia de su objeto amoroso pueden darse muchos pasos falsos. Y la misma libido presenta una constelación muy complicada. No es fácil salir airoso en medio de tanta complicación. A la dificultad en el amor se suman los problemas para conocerse bien y juzgar de una forma verídica, dependiendo del Ello y del Super-yo. El propio reconocimiento en la tragedia del Edipo es un paso imprescindible hacia la profundización en el yo.



El mundo del deseo es, igualmente, fuente de profundos conflictos. Su satisfacción o la salida sublimatoria encuentra serias dificultades. Será frecuente el recurso a la imaginación para compensar la frustración. Tan pronto acudirá a la ilusión o a la satisfacción sustitutoria o a la seducción. En cualquiera de estas formas sustitutorias de realización del deseo, aparece la desproporción del hombre para realizarse, porque ni puede ya ser animal ni es de categoría divina. Su desproporción es ontológica y le viene, en último término, como ha dicho Freud y ha recogido Ricoeur, de la lucha entre la pulsión de vida, Eros y la de muerte, Thanatos. Prácticamente todos los conflictos se reducen a la encrucijada donde se encuentran las dos grandes pulsiones.

Individualmente el sentimiento de culpabilidad procede de la crueldad del super-yo. Se manifiesta en aquellas personas que se resisten a curarse. Están empeñadas en que prosiga la enfermedad, pues así en ella se castigan por medio del sufrimiento y satisfacen, en la enfermedad, un sentimiento inconsciente de culpabilidad. En el sentimiento de culpabilidad se descubre la unión entre falta y muerte, última consecuencia del parentesco entre el super-yo y el ello. En caso de falta se desencadena la culpa por haber fallado. La forma de mortificarse y purgar por la falta cometida la busca el psiquismo proporcionándose sufrimiento por la constante punición de la angustia de culpabilidad. En esa propia destrucción puede verse uno de los aspectos de la pulsión de muerte, que mata pegando.

Falta y muerte se unen, como acabamos de demostrar, en el sentimiento de culpabilidad. Esto es posible por la unión entre super-yo y ello. El super-yo se cargó de fuerza pulsional en el momento del Edipo. y manifiesta con respecto al yo, en la culpabilidad, la misma crueldad del ello. Puede examinarse este proceso en la neurosis obsesiva y

sobre todo, en la melancolía. En la melancolía el super-yo se llena de sadismo y lo dirige contra el yo. Toda la agresividad se concentra sobre el yo. Reina la pulsión de muerte, que mata y tiraniza por medio del super-yo.

En la patología hemos descubierto el sentido del sentimiento de culpabilidad individual, comparando las semejanzas entre la crueldad del super-yo y las formas sádico masoquistas de la neurosis obsesiva y sobre todo de la melancolía. Ahora bien, en Freud, existe una relación recíproca entre la etiología de las neurosis y la hermenéutica de la cultura. Si el sentimiento de culpabilidad juega su papel en la neurosis, lo desempeñará, de forma parecida, en la cultura. El sentimiento de culpabilidad cumple una función con respecto a la cultura. Su función individual y cultural se implican mutuamente y se complementan. La misma libido del hombre dirige sus impulsos al propio yo o a los otros.

Con respecto al individuo el sentimiento de culpabilidad, al menos en su forma patológica, es la resultante de la crueldad del super-yo sobre el yo. La necesidad de castigo que resalta en la forma individual del sentimiento de culpabilidad alcanza su forma culminante en una perspectiva cultural. La humanidad ha de tener controlada la posibilidad de agresividad por parte de cada uno de los individuos. La civilización promoverá el desplazamiento de la agresividad y la violencia de los ciudadanos sobre sí mismos para que no dañen a los otros, a la sociedad. La vida de la humanidad como tal se defiende, porque la vida siempre quiere vivir, contra todos los egoismos individuales, y consigue dirigir contra uno mismo la violencia que destruiría la civilización. La agresividad queda introyectada e interiorizada y se dirige al propio yo dando lugar a la conciencia moral y al correspondiente sentimiento de culpabilidad. Este le impide dirigir la agresivi-

dad contra los otros. La cultura le lleva a infringirse a sí mismo las agresividades que el instinto de muerte dirigía a los otros, y a cambiar el egoísmo en una vida de fraternidad dentro de la comunidad.

Según decíamos en el comienzo de la exposición ricoeuriana sobre el sentimiento de culpabilidad en Freud, aquél viene del conflicto que hay en el hombre por su misma vida. El hacerse de la misma vida tropieza con serias dificultades. En su Eros no puede vivir más que entrando en comunicación con los otros, para lo que ha de abandonar su letargo y su egoísmo. En el Thanatos tampoco se puede regresar a lo inorgánico sino es a base de destruir lo vivo. En medio de la encrucijada la cultura dirige la muerte hacia nosotros mismos, mientras no se respeten las normas de su agresión a los otros. Por el sentimiento de culpabilidad lo realiza, y le demuestra la cultura que una vida de agresividad a los otros es incompatible con la posesión pacífica de la propia. La vida, vivida en la cultura, se sirve de su contrario la muerte, para no dejar de seguir existiendo.

En el aspecto genético recibe la última clarificación el sentimiento freudiano de culpabilidad visto por Ricoeur. Las pulsiones de vida y muerte sobre las que descansa aquél radican, genéticamente, en la ambivalencia del Edipo. El hombre puede sentirse culpable después porque ya ha incorporado esa estructura en el amor y el odio con respecto al padre. Por medio de la megalomanía, de la omnipotencia infantil se fragua el asesinato del padre. Este se presentaba, delante del niño, lleno de poder y con todos los privilegios. Y el niño, sin poder realizarse, castrado, reducido a la inutilidad, desea, en su

fantasía megalománfaca, el asesinato del padre. Es el origen genético de la culpabilidad, que, como perteneciente a las mayores profundidades del ser humano, presenta un aspecto religioso y ético. Y también vendrán los remordimientos, porque la libertad no ha sido consecuente con las obligaciones del deber. El hombre podía y debería haber sido otro, en cambio ha preferido la complacencia propia y la pérdida de lo que debió ser.

A Ricoeur no le parece suficiente la manera de estudiar Freud el sentimiento de culpabilidad. En Freud se reduce al complejo de Edipo y a la formación del super-yo como forma preventiva de un castigo anticipado. Un super-yo cargado de angustia por las fantasías de la escena primitiva explicaría todo. Pero Ricoeur ya optó por acercarse al sentimiento de culpabilidad en su epigénesis y esto no se consigue a base de una psicología del super-yo. Lo ha ido realizando por una exégesis a lo Dilthey de las literaturas penitenciales de la tragedia griega y de las confesiones del mal de los hebreos. Y hemos visto que la culpabilidad o el sentimiento de culpabilidad, como sentimiento de la indignidad del propio núcleo personal, es una manera individualizada e interiorizada de las experiencias del mal simbolizadas en el pecado y la "souillure". Mirándose en esta historia ejemplar de la culpabilidad el hombre llega a sentirse culpable. La vivencia y comprensión de las figuras de la culpabilidad le llevan al hombre a tomar conciencia de su ser culpable.

Ahora bien, el medio indirecto de acercarse a la culpabilidad se logra a base de representaciones y allí se realiza una transformación de lo imaginario en simbólico. Freud hace algo parecido, porque su investigación sobre lo imaginario y fantasmático del complejo de Edipo es con la finalidad de dar un sentido a los hombres que se preguntan sobre su ser. De las imaginaciones saca Freud un simbolismo lleno de significación para la humanidad.

Ricoeur es partidario de combinar los dos métodos para adentrarnos en la culpabilidad. El expuesto por él, basado en la exégesis de los textos penitenciales; y el cercano al psicoanálisis, para convertir las fantasías o fantasmas en símbolo. Es imposible ver el proceso de la conversión de la fantasía en símbolo si no se hace una exégesis de los documentos culturales donde el hombre ha expresado su relación con el mal. Y tampoco se puede estudiar bien la culpabilidad en los solos textos, sin examinar los aspectos afectivos y representativos en el psiquismo. La reflexión llegará a la significación simbólica de fantasías arcaicas.

Por lo dicho hasta ahora y lo que viene después, es indiscutible que la falta, en la culpabilidad, aparece con matices distintos de los examinados en la "souillure" y en el pecado. Es uno de los momentos de ella y representa un hito transcendental en la historia ejemplar de la falta.

Según lo que decíamos antes de los otros símbolos primarios de la culpabilidad, este tercero rompe con los anteriores, pero después de haber integrado en él las significaciones precedentes. Subiendo en la dialéctica ascendente aparecerá el sentimiento de culpabilidad o dicho de otro modo la conciencia subjetiva de ser culpable. Después de lo aportado por la "souillure" y el pecado, el simbolismo de la culpabilidad contribuye al esclarecimiento del sentimiento de culpabilidad aportando el concepto de "serf-arbitre" o la responsabilidad del propio ser cautivo.

La culpabilidad recoge el simbolismo de la "souillure" al integrar en su significación la experiencia de lo impuro. La persona culpable, en todo su ser, se encuentra afectada en su relación con lo sagrado por la diferencias hechas entre lo puro y lo impuro en aquel símbo-

lismo. El hombre que se siente impuro ya está cargando con el peso de la falta, y lo esencial de la culpabilidad es sentirse cargado de un peso. La misma culpa se explica por la experiencia de un castigo anticipado, una especie de interiorización de la punición por la impureza de la mancha.

Pero el simbolismo de la culpabilidad rompe con el de la "souillure" porque más allá de la espectación de venganza por la impureza, en la culpabilidad resalta el mal uso de la libertad y la disminución del propio valor por el acto culpable. El mal "ya allí" comienza y recommienza con los actos culpables de la libertad, en pensamiento deudor de Kierkegaard. El yo disminuido en su valor una vez aparecida la culpa nos recuerda más a Kant. En la culpabilidad habrá siempre el haber faltado a una obligación justa.

El simbolismo de la culpabilidad recoge fácilmente el del pecado. En los dos existe la caída y el apartarse de lo original. La culpabilidad se diferenciará del pecado por ser una interiorización de éste. En la culpa el hombre siente no haber obrado como debía teniendo en sus manos las posibilidades más radicales con las que toda la existencia puede dirigirse de manera definitiva.

El proceso de interiorización de la culpabilidad se estructura en la confesión de los pecados. En ella se pone el acento en el "yo" más que en el "delante de Dios". Al olvidar el "delante de Dios" la falta deja de ser pecado y se transforma en culpabilidad; el propio sujeto adquiere conciencia del alcance de su mal, siente culpabilidad, se convierte en árbitro de las situaciones. La falta, por tanto, se individualiza en la culpabilidad, pues la responsabilidad ya no será colectiva como en el pecado; a cada uno se le imputará el mal que haya hecho. En Israel corresponde a los profetas recordar al pueblo la nueva dimensión en la

liberación personal correspondiente a la responsabilidad individual. Los poetas trágicos griegos silencian las formas hereditarias, en la culpabilidad, y hablan de los héroes enfrentándose individualmente con su destino. Otra manifestación de la individualización de la falta la tenemos en la graduación de la culpabilidad. En el pecado, era o no era pecador; por la culpabilidad es más o menos culpable. Aquí radica la adecuación de la pena a la culpa en el derecho penal.

A pesar de sus grandes semejanzas, cabe la posibilidad de separar los dos simbolismos, porque en cada uno de ellos se expresan capas distintas de la experiencia del mal. Ricoeur estudia la posibilidad de separación total entre pecado y culpabilidad en la concepción individualista del delito en el derecho penal griego, en la conciencia escrupulosa de los fariseos y en el infierno de la culpabilidad de Pablo de Tarso.

La ejemplaridad de la culpabilidad encuentra su primer pivote cultural en la experiencia ético-jurídica descrita por los griegos. La estudia en ellos Ricoeur y no en los romanos, porque la mejor reflexión debe hacerse sobre los primeros brotes de experiencia y no sobre posteriores moldeamientos. En los griegos encontramos una serie de nociones sobre la culpabilidad en su perspectiva jurídica. Los hombres de la ciudad por antonomasia estaban sometidos a unas normas de cuya violación resultaba el culpable en sentido jurídico. Los tres grandes términos del vocabulario griego de la culpabilidad *ὁδύς*, *ἀμαρτία* y *ἁδίκη* pertenecen hoy a nuestro ser de occidentales.

La culpabilidad en Grecia se basa en distintos presupuestos que en Israel. Los israelitas son culpables de la ruptura de una Alianza con Dios. Los griegos responden de la no actuación en conformidad con unas ideas, unos criterios, y una organización determinada de la ciu-

dad. Y la sacralidad de las normas en Grecia viene de la grandeza religiosa que atribuyen a la ciudad, no del trato personal con la divinidad. Por eso los hebreos adquieren conciencia de su culpabilidad en la confesión comunitaria meditando sobre sus pecados personales. Los griegos, sin embargo, descubren la culpabilidad cuando se les aplica una pena por un delito.

Los diversos términos hacen referencia a la injusticia cometida con determinadas acciones. En las penas impuestas por los tribunales de la ciudad se mira a la corrección y a la enmienda de los ciudadanos, aunque no se oculta la venganza, la represión colectiva y la coacción sobre los culpables, ejercida por la ciudad que ha elegido vivir según un orden determinado.

Lógicamente en la culpabilidad distinguen grados y, en consonancia con el aprecio a la ciudad, la culpabilidad la indican los distintos lugares donde se celebra el juicio. También la reflexión sobre sí mismo y los actos contribuyen a la diferenciación de los delitos. De las distintas situaciones y del juicio dado sobre ellas por la ciudad se precisa, con respecto a la culpabilidad, la existencia de lo voluntario que corresponde a lo hecho voluntariamente o con premeditación, y lo involuntario de la negligencia, de la imprudencia, etc. Con ocasión de otros sucesos como los accidentes en los juegos, se llega a perfilar con matices muy finos hasta dónde alcanza la culpabilidad. Desde lo voluntario a lo involuntario los griegos han dejado a la cultura una gama amplia de culpabilidad.

No obstante la diferencia estructural en la concepción de la culpabilidad entre griegos y hebreos, aquéllos tienen dos nociones que se aproximan mucho a las de éstos. En la primera, *ἀμαρτία*, se expresa el acto de errar o cegarse al hacer una cosa. Después lo mismo ha indicado la injusticia voluntaria que un suceso involuntario. En la Bi-



blía indica la dimensión ético-religiosa de la falta. Con el término *hubris* los griegos designan la inclinación consciente del hombre al mal, la premeditación en las malas acciones y la transgresión activa. La ciudad se defenderá de estos transgresores como lo hará Yavé en el día de la Cólera. A pesar de las diferencias entre los pueblos en su ética, por caminos distintos, llegan a "una experiencia metafísica fundamental" en términos de Nabert sobre el sentimiento de la culpabilidad.

En el movimiento fariseo estudia Ricoeur la segunda forma de ejemplaridad de la culpabilidad en su distinción con respecto al pecado. Estos hombres de conciencia fina son un ejemplo de cómo se puede vivir la culpabilidad. Una exigencia de ésta son los escrúpulos al querer cumplir todos los preceptos y encontrar en ello la consiguiente dificultad. Para cada uno de los instantes tenían los fariseos algo normativo.

En Israel fueron y son los principales educadores, y su influjo en el Cristianismo y el Islam ha sido grande. El movimiento se explica en el contexto de nación sagrada. Israel es elegida por Dios y responde con comportamientos en conformidad con una ética monoteísta. Los fariseos se creían así un pueblo distinto de los demás. Y desde luego no se entiende sin la existencia de la ley, expresión de la voluntad del Dios de la Alianza. Los fariseos se encargan de la exposición e interpretación de esa ley por la que Yavé históricamente les salva. Se encargan de la instrucción del Señor, de la Tora, para que se cumpla en los aspectos rituales, éticos, familiares y comunitarios, penales y económicos. La salvación del pueblo consiste en el cumplimiento exacto de lo que Dios ha mandado. De ahí el celo de los fari-

seos en su estudio y enseñanza para que pudiese aplicarse a las circunstancias concretas.

El movimiento fariseo ha incorporado a la cultura el núcleo ejemplar de la culpabilidad, el escrúpulo, que, por otra parte, es la nota distintiva de la culpabilidad farisáica. El escrúpulo nace de una heteronomía aceptada, que proviene de que la Tora es revelación y la revelación es Tora. Por ser revelación nace en el momento de la entrega de la Ley y contiene la comunicación del Dios de la Historia a Moisés. Y todo lo que dice la revelación tiene relación con el comportamiento que Dios impone y espera de su pueblo, y así todo lo revelado se reduce a la Ley. Una ley de estas características debe cumplirse escrupulosamente para no hacer nada más y sólo lo mandado; lo contrario supondría la aceptación de una revelación por encima de la Tora. La preocupación en cumplirla se ha de extender a todos los detalles y a pesar de todo.

La conciencia escrupulosa aclara la culpabilidad por el lado de la transgresión. Resalta la imputación personal o la responsabilidad individual y la división de los hombres en buenos y malos. Los primeros agradan a Dios y los otros no. Aquellos en su forma altruista de proceder, siguiendo la voluntad de Dios como lo más importante, se sienten felices. Encuentran su realización en la obediencia a una instancia exterior a su propio capricho. Tienen mérito.

La conciencia escrupulosa de los fariseos, junto a las nociones de transgresión y mérito, nos sigue mostrando su ejemplaridad en el transfondo de la noción de arrepentimiento. En la transgresión y el mérito está incoada la idea de libertad, porque sólo es transgresor quien da un paso sabiéndolo, y tiene mérito si se esfuerza en algo positivo. Por el arrepentimiento patentiza definitivamente la libertad que así ejemplarizan los fariseos en la actuación del hombre. Dentro

del tema de las dos célebres inclinaciones, propio también en la literatura rabínica, los fariseos afirman la libertad del hombre. La mala inclinación puede resultarle tentación, nunca necesidad para el mal; de lo contrario no podría arrepentirse. En el arrepentimiento el hombre deplora el mal y opta libremente por el bien.

Quedaría, de este modo, resaltada la grandeza del escrúpulo. Ricoeur expone también su debilidad, su torcimiento. Se tuerce por el lugar de su grandeza, su heteronomía. Para su realización formaron los fariseos toda la tradición oral con el fin de conservar la Tora escrita, entregada a Moisés. Una tarea semejante necesitaba una jurisprudencia definidora y legisladora, encargada de aplicar a las nuevas situaciones una revelación definitiva y divina. Pero así comienzan a pervertirse las relaciones con Yavé, reducidas a lo casuístico, a la instrucción, a la simple obediencia respecto de otra voluntad. La conciencia escrupulosa queda envuelta en un verdadero jurisdicismo.

También manifiesta una manera de ritualizar la existencia. Es una transposición al culto de la meticulosidad moral. Ricoeur hablar de la coincidencia de lo ritual y lo moral en el escrúpulo. El fariseo aplicará una precisión científica en la relación cultural con Dios para conseguir lo pretendido. Nada de extrañar si la ritualización salta las fronteras culturales y se convierte en una dimensión existencial. Lo moral incita a ritualizar y la ritualización pasa a la vida moral. Y en relación con el jurisdicismo y la ritualización, debe destacarse su carácter acumulativo para no olvidar nada y que todas las situaciones de la vida reciban la orientación de la Tora. Se explica la acumulación por el continuo movimiento del fariseo en su afán de someter todo a la Ley.

La conciencia escrupulosa hace de los hombres individuos separados. Llevan a la existencia la separación entre lo puro y lo impuro. Ellos, los puros, se reconocen mutuamente y se separan de los que no practican las normas farisáicas. Y se lanzan, con afán proselitista, a reducir las distancias entre los puros y los impuros con el fin de atraer a éstos a su grupo y formar todo un reino. el de los elegidos. Otras veces viven en solitario su elección saboreando la peculiaridad de su existencia.

Su fracaso reside en la hipocresía. La conciencia escrupulosa debería moverse continuamente para conseguir un hoy de la Tora de su eterno ayer. No moviéndose al ritmo de las situaciones se atenta contra el hoy eterno. Sólo le queda al fariseo la forma hipócrita de tapar su traición a lo que dijo ser el motivo fundamental de su actuación.

Por todo lo dicho Ricoeur ve en el escrúpulo un paradigma de la culpabilidad. Los fariseos han dado al mundo un ejemplo recapitulador de toda la experiencia de la falta en sus momentos de la "souillure", el pecado y la culpabilidad.

La tercera forma de encontrar separado el pecado de la culpabilidad es la de Pablo de Tarso. Anuncia este antiguo fariseo la maldición de la ley y la "acusación de la acusación". Acusará a la misma ley que acusaba las transgresiones de sus preceptos, porque el hombre nunca será capaz de cumplir todas las exigencias de la Ley, y así justificarse por ella. El hombre vive el infierno de la culpabilidad, ya que acudió a la ley en busca de salvación y en ella ha encontrado una fuente inigualable de pecado.

Para los fariseos lo que importaba era la transgresión. Pablo ha descubierto una nueva forma de falta que no consiste en la transgresión. El pecado procede de creer que la justicia viene de la ley y en gloriarse en la Ley. El pecado está en la pretensión de buscar el fundamento de la vida en donde en realidad no se encuentra, aunque allí pudo encontrarse. A esta vana pretensión o debilidad lo llama Pablo de Tarseo carne y la carne, el pecado de la carne, lleva irremisiblemente a la muerte, pues la vida sólo puede venir de matar la pretensión de justificarse por las obras de la ley. El ser desproporcionado de la falibilidad alcanza dimensiones excepcionales: pretendía encontrar la vida en la ley y le ha resultado de muerte. Su mismo yo está roto. La carne le aliena. El ciclo de culpabilidad llega, en Pablo de Tarso, a su forma más extrema. El proceso anterior de la culpabilidad recibe su sentido en la maldición de la ley; por querer justificarse por la propia justicia recibe la maldición de la ley.

La maldición de la ley se deja sentir en el intento farisáico de responder a la multiplicidad de preceptos en el culto, la política, etc. Continuamente estará siendo acusado quien tiene tantos preceptos que cumplir. La ley resulta maldita. Y se altera la esencia de la Alianza, reducida a relación jurisdicista en lugar de ser relación dialógica. La persona de Dios queda difuminada en tanto precepto y el hombre tiene que soportar una experiencia desgarradora: sentirse acusado sin acusador, estar delante de un tribunal sin juez. Está en manos de la ley que, evidentemente, no tiene rostro. En manos de la maldición. ¡Qué mayor alienación que convertirse el mismo en tribunal de sí!.

Un hombre con sentimiento de culpabilidad, según Pablo de Tarso, se encierra sobre sí mismo en la experiencia desgarradora del propio ahogo. El mito de Sísifo y Platón incorporaron ya algo de esto a la cultura. En Pablo, de manera trágica, la existencia se cierra sobre sí misma en el intento infructuoso de guardar la ley. Siente sobre ella todo el peso del mal y llega a complacerse masoquísticamente en él. Sin poderse liberar, en una especie de muerte en vida, el hombre resulta un esclavo de su mal, cae en la desesperación y vive en la muerte. La culpabilidad lleva a la muerte, como el pecado que la precede. El instinto de muerte, en un orden ontológico, para saciarse bebe de un breva de muerte, el pecado.

Según Ricoeur el orden ascendente de la "souillure", el pecado y la culpabilidad conduce al callejón sin salida de la muerte. Y así la misma filosofía sobre la falta no puede prescindir de la gran experiencia de Pablo: junto a la maldición de la ley la aparición de la justificación. Pablo emplea este simbolismo para indicar que la salvación y la vida le llegan al hombre desde fuera, del exterior, del transcendente. La justicia está donde menos se pensaba el hombre: no viene ni de su saber, ni de su poder, ni de su valer. El hombre es justo cuando hay un otro que lo declara. Por la fe, se le declara justo íntegro y totalmente, se convierte en nueva criatura, alcanza la libertad. En este sentido dice Ricoeur que era necesario superar la temática de la culpabilidad como queda superada en Pablo de Tarso. Se explica su crítica al existencialismo no cristiano por considerar la falta como una situación límite, sin la posibilidad de una transcendencia que restaure la libertad culpable. La falta sin perdón le parece una postura aberrante. Y, de hecho, históricamente, la conciencia de culpabilidad la ha sacado a luz la religión, pero no para quedarse en ella, sino para integrarla en el ámbito de la salvación.

Después de estudiar Ricoeur la culpabilidad en su primer nivel, en la dialéctica ascendente de los símbolos de la "souillure", el pecado y la culpabilidad, pasa al segundo nivel, el del examen de los grandes textos míticos sobre la caída del hombre. En este nivel recibe una nueva elaboración la experiencia de la culpabilidad expresada en los tres símbolos de que venimos hablando.

El primer mito del segundo nivel considerado por Ricoeur es el de Adán. En él aparece el mal como obra del hombre, uno de los antepasados de la humanidad. Este se habría separado, en ejercicio de la libertad; el mal se debería a una desviación, a una subversión. En otras culturas como la babilónica, el mal es una catástrofe y el hombre por el hecho de existir ya ha caído en ella. En cambio en las narraciones penitenciales de Israel y en las acusaciones proféticas la responsabilidad del mal recae sobre el hombre. Según el grito de los profetas, el hombre confiesa su pecado. Y, junto a la responsabilidad personal, el mito de Adán habla de una constitución mala, un punto de irracionalidad que da al traste con la inocencia. La realidad ha fallado por un determinado lugar. En ella se aprecia un fallo, un salto, una separación que conduce a la culpabilidad desde la inocencia. Hay una marcha de la realidad a donde no debía.

El mal como pecado, según el mito de Adán, aparece en un antepasado mítico y se hace hereditario. Dios queda completamente al margen. Los profetas acusan al hombre y no a Dios. En ese ambiente surge el mito. Les piden que lleguen en su arrepentimiento hasta la profundidad de donde vino el pecado.

Gracias al mito nuevamente surge el planteamiento de las relaciones dialécticas entre finitud y culpabilidad. Esta no se puede reducir a aquélla, porque el hombre tendría que arrepentirse de algo en lo que

no ha participado, su finitud, además de que el mal culpable es un acontecimiento mientras que la finitud es una estructura. Y finalmente admitiríamos una economía sin posibilidad de perdón y salvación al no poder salir el hombre de su finitud, y así dejaríamos al tema de la culpabilidad sin la salida de la salud, necesaria según el parecer de Ricoeur. Y la limitación, en finitud, como tal, no tiene que producir necesariamente la culpabilidad. No hay razón para culpabilizarse por no ser todo, o lo otro, o lo que no se es. El pecado de que se culpabiliza al hombre no pertenece a nuestra realidad originaria, ni forma nuestro estatuto ontológico. Ha de darse un salto, una desviación de la realidad original, un acontecimiento enigmático, para que la finitud sea receptáculo del mal. La inocencia deja de serlo, en un instante, con la aparición del pecado. Ha tenido lugar un acontecimiento que inaugura todo un reino.

Sin duda la especulación sobre la finitud, un problema tan filosófico, se esclarece y se matiza con una especulación sobre la culpabilidad, concepto que entra de esta manera en la filosofía. Aunque la culpabilidad tenga un fondo mítico no ha de quedar excluida, puesto que todos los problemas filosóficos nacen en la mitología. Así lo enseñaron los griegos con su paso del mito al logos.

En el segundo nivel de acercamiento a la culpabilidad, el de los mitos, los griegos no coinciden con los hebreos en el sentido y significación del mal. Los hebreos creen en una creación originalmente buena y en una falta "acontecida" después. Los griegos de la tragedia ven al hombre encerrado en su existencia en la desgracia del destino, caído en falta por haber nacido. El mismo ser está desgarrado y caído en sí mismo. El Prometeo de Esquilo ilustra plásticamente la culpabilidad del ser. Vive preso de un castigo y toda su falta consiste en ser el benefactor de la humanidad por la entrega del fuego a los hombres para darles la posibilidad de la técnica, las



artes y los dinamismos humanos. Pero el hombre no se queda quieto ante las decisiones de los dioses y surge la desmedida, la que da un aspecto paradójico y dramático a la culpabilidad griega. Los dioses griegos alcanzan en todo este proceso el calificativo de malos, en contraposición al Dios santo de los hebreos.

Por este último punto hay posibilidad de constatar una cierta semejanza, a pesar de las divergencias, entre la concepción griega y la hebrea. En efecto, el hombre bíblico cae en medio de la tentación, en cuyo análisis sobresale una especie de conjuración contra él de la que difícilmente puede salir. Encajonado entre una prohibición, un seductor y su debilidad vive una situación trágica, parecida por ello a la descrita en los griegos. Adán no está sólo en su pecado. Junto a él Dios prohíbe, la serpiente incita al mal y termina cediendo la mujer, en conformidad con aquello de Ricoeur de que pecar es ceder. La prohibición como tal no hubiese dado mayores problemas si el seductor no hubiese incitado al hombre a que se considerase injustificada y atentadora contra su dignidad. Así la limitación le despierta el deseo de eternidad que quiere romper los condicionamientos, y da lugar al célebre "mauvais infini" ricoeuriano de la inquietud humana.

El hombre bíblico con pretensiones de creador de estructuras ontológicas y morales se acerca al de la "hybris" griega. Y la respuesta castigadora de los dioses del Olimpo no deja de parecerse a la "Cólera de Dios" en la Biblia. Sin embargo, el Dios de la Biblia, a pesar de las semejanzas, no es el dios malo de los griegos que pierde al hombre. El Otro de la culpabilidad en la Biblia hay que buscarlo en la serpiente, en Satán. El hombre es su primera víctima. El hombre seducido de los hebreos no se parece al hombre descarriado por la influencia del Dios malo de los griegos. Finalmente, los griegos buscan la salida a la culpabilidad en el canto y las posibilidades

catárticas de la tragedia, y, más tarde, en la razón de la filosofía. Los hebreos se liberan de la culpabilidad por el arrepentimiento y el perdón de los pecados, la justificación de que hablamos en Pablo de Tarso.

En un tercer nivel nos acercamos, según Ricoeur, al sentimiento de culpabilidad, por el símbolo racional del pecado original. De los símbolos primarios hemos saltado a los mitos y ahora descubrimos la culpabilidad en la especulación hecha en el pecado original. Hemos seguido el camino de "l'aveu" y, en el principio de la experiencia, ha aparecido el hombre confesándose culpable en la sensación de "souillure", y en la experiencia del pecado y de la culpabilidad. En el mito de Adán el hombre elabora la experiencia de los símbolos primordiales. Y ahora, la especulación se monta sobre los dos primeros andamiajes. La experiencia de Israel y del cristianismo recibe en el pecado original una de las especulaciones posibles sobre el mal radical. Enmarcado en la confesión de los pecados de la Iglesia, el pecado original es un lugar privilegiado para descubrir el sentimiento de culpabilidad. Por su categoría simbólica enseña algo sobre el hombre y eso le justifica a Ricoeur la incorporación del concepto "pecado original" a la filosofía.

En torno al concepto lo primero propuesto por el autor es deshacerlo, pues nos da un falso saber: si lo consideramos como una categoría jurídica de deuda o una categoría biológica de herencia. Desde luego es un concepto polémico y apologético para indicar que el mal no tiene entidad natural, sino una realidad, desde nosotros, como obra de la determinación libre del hombre, en contra de lo que pensaban los gnósticos al definirlo como cosa o cuerpo. Los Padres griegos y latinos contra ellos afirman que el mal no está en el ser, sino en el hacer, en conformidad con la tradición de Israel y de la Iglesia.

Entre ellos Agustín de Hipona marca un hito excepcional en la formación del rostro del pecado original. El afirma, en varios argumentos, la responsabilidad del hombre en la aparición del mal. Con sus términos de defecto, declinación y corrupción marca la línea de la libertad. Y a él se debe, según las últimas investigaciones, la calificación de pecado natural y de su transmisión por generación, para recalcar la tara hereditaria de que es portador. Esto nos lleva al tema paulino del tipo y del antitipo, que ve en el Cristo el principio de salvación y en Adán el comienzo de la perdición. Desde aquí y debido a la controversia con Pelagio, Agustín elabora el concepto del pecado original con la afirmación de una culpabilidad personal merecedora jurídicamente de la muerte y con la de una tara hereditaria contraída por nacimiento. Así estamos ante un concepto antignóstico por lo que acabamos de decir, pero gnóstico por ser un intento de racionalización de la experiencia cristiana que se pregunta sobre el mal radical.

Es necesario deshacer el aspecto jurídico y hereditario que se le da al pecado original, en un primer intento de acercamiento a su significación. El segundo paso para descubrir su significación es ver en él un verdadero símbolo, un símbolo racional, y acercarnos a su densidad hablando de la revolución surgida, en el hombre, del camino tortuoso que ha emprendido, y más que nada de la cautividad en que se encuentra la condición humana por estar sometida al pecado. Describimos así más que explicar la experiencia humana del mal.

El pecado original como símbolo racional presenta tres rasgos. El realismo del pecado, puesto que detrás de él hay un otro que pide cuentas; la conciencia del pecado se adquiere en la presencia de Dios, más allá del propio parecer. Real lo es también al decirnos cómo se puede ser, pecador; nos da una modalidad del ser. El segundo ras-

go es la combinación de la dimensión individual y comunitaria; todo el género humano tiene en él una unidad metafísica. Finalmente, el pecado original simboliza un poder misterioso que tiene cautivo al hombre. El hombre es un esclavo. Pasivamente aguanta una imposición que va más allá de un estado o una situación; el mal es una casi-naturaleza.

El pecado convierte a la humanidad en un montón de exilados, arrojados más allá de su propio ser. Y, mientras va por el camino de su exilio, rumia el misterio de inaugurar una desviación en el caminar que, por otra parte, ya estaba hecha.

Al lado del mal como antitipo siente Ricoeur la necesidad de incorporar a la especulación la historia de salvación. Si es verdad el mal en el pecado, lo es el perdón en la persona de Cristo que justifica al hombre, y la filosofía siempre ha de entender de verdades.

I. BIBLIOGRAFIA DE PAUL RICOEUR

L'acte et le signe selon Jean Nabert, en "Les études philosophiques (Jean Nabert)" 17, 1962, 339-349.

Affirmation, différence et médiation, en "Anthologie des philosophes français contemporains", editado por A. Cuvillier, Paris PUF, 1962, 98-102.

Aliénation, en "Encyclopaedia universalis I " Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1968, 660-664.

Allocution prononcée à l'occasion de l'inauguration du nouvel internat des filles (Pentecôte 1959), en "Nouvelles du collège-Cévenol", 7, 1960, 2-3.

A maravilha, o descaminho, o enigma, en Paz e terra", 1967, 5.

Analogie et intersubjectivité chez Husserl, en "Enige facetten van a-proedign en anderurjs (Fustschrift St. Strasser)", Den Mochmberg, 1975, 163-7.

Analyses et comptes rendus. H. Helmsoeth, Les six grands thèmes de la métaphysique occidentale, en "Les études philosophiques" 37, 1957, 408-409.

Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl, en "Revue de métaphysique et de morale", 56, 1951, 357-394.

Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl, continuación, en "Revue de métaphysique et de morale", 57, 1952, 1-16.

Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl, en "Phénoménologie-Existence (Revue de métaphysique et de morale)", Paris A. Colin, 1953, 23-76.

André Mandouze, en "Foi-Education", 27, 1975, 46.

André Philip, en "Christianisme social", 78, 1970, 9, 10, 563-566.

André Philip, par lui-même ou les voies de la liberté. Introducción de P. Ricoeur, Paris, 1971, 9-16.

A nos abonnés, à nos amis, en "Christianisme social," 76, 1968, 1, 2, 127-128.

A nos amis, en "Cite nouvelle", 34, 1966, 3. Paul Ricoeur, y Ducros P.

L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'antropologie philosophique, en "Il Pensiero" 5, 1960, 273-290.

The Antinomy of Human Reality and the problem of philosophical Antropology, en "Readings in Existential Phenomenology", editado por N. Lawrence y D. O'Connor, Englewood Cliffs (New Jersey) Prentice Hall, 1967, 390-402.

A Philosophical Journey. From Existentialism to the Philosophy of Language, en "Philosophy Today", 17, 1973, 2-4, 88-96.

Appel, en "Foi-Education", 28, 1958, 43-44.

Appel à tous les chrétiens, en "Christianisme social (Imagination et Pouvoir. Reflexions et Documents mai - juin 1968)", 76, 1968, 3, 4, 223-224.

Appel aux protestants de France, en "Cité nouvelle". 1963,n°384, 1.

Appel de la Fédération Protestante de l'Enseignement, en "Foi-Education", 27, 1957, 46.

Appel du Comité français de la Conférence chrétienne pour la paix, en "Christianisme social", 77, 1969, 125-126,

Appel pour le mouvement, Ducros, P. y Ricoeur P., en "Cité nouvelle", 1962,n°370, 3.

Appel pour le mouvement, Ducros, P. y Ricoeur P., en "Cité nouvelle, 1962,n°373, 3.

Approche philosophique du concept de liberté religieuse, en "Archivio di Filosofia (L'ermeneutica della libertà religiosa)" 38, 1969, 2-3, 215-234, 235-252.

Approche philosophique du concept de liberté religieuse, en L'herméneutique de la liberté religieuse, Paris, Aubier, 1968, 215-252.

A propos de l'insoumission, en "Christianisme social", 68, 1960, 728-730, Ruyssen Th. et Ricoeur P.

L'art et la systématique freudienne, en "Entretiens sur l'art et la psychanalyse (Décades du Centre culturel international de Cérisy-la-Salle)" bajo la dirección de A. Berge, A. Clancier, P. Ricoeur et L.-H. Rubinstein, París-La Haya, Mouton, 1968, 24-36, 37-50.

Les aspirations de la jeunesse, en "La foi et le temps", 1972, 5, 539-554.

"Associate" and neighbour, en "Love of our neighbour" Londres, Blackfriars Publications, 1955, 149-161.

L'ateismo della psicoanalisi freudiana, en "Concilium" 2, 1966, 4, 87-100.

L'Athéisme de la psychanalyse freudienne, en "Concilium. Revue internationale de théologie (Problèmes frontières)", 2, 1966, 16, 73-82.

The atheism of Freudian Psychoanalysis, en Concilium (Is God dead?) 2, 1966, 16, 59-72.

Het atheïsme van de freudiaanse psychoanalyse, en "Concilium (Grensvragen)" 2, 1966, 6, 68-79.

The Atheism of Freudian Psychoanalysis, en "Concilium (Church and World)" 2, 1966, 2, 31-37.

L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques, en "Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest" 4, 1940, 1-28. Policopiado.



Au Carrefour des Cultures, I: Les cultures et le temps, Etudes préparées pour l'UNESCO. Introducción de Paul Ricoeur, París Payot, 1975.

Au lecteur, en ""Christianisme social (Un geste risqué. L'eucharistie de Pentecôte 1968)", 76, 1968, 7-10, 385-387.

Auto-critique et anticipation, en ""Foi Education (Rencontres et travaux de l'été 1949)" 19, 1949, 1-2.

Autonomie et obéissance, en "Cahiers d'Orgemont (Autonomie de la personne et obéissance à un autre)", 1967,nº59, 3-22, 23-31.

Autorité, Pouvoir, Puissance. Principes de philosophie politique réflexive (Dialectica). Secretan Ph., Introducción de P. Ricoeur, (Lausanne), L'Age d'Homme, 1969, 9-14.

Aux frontières de la philosophie, en "Esprit (La gauche américaine)" 20, 1952, 760-775.

Aux frontières de la philosophie (continuación). Sur le tragique, en "Esprit" 21, 1953, 449-467.

Aux frontières de la philosophie. II. Philosophie et prophétisme, en "Esprit", 23, 1955, 1928-1939.

La Aventura técnica y su horizonte interplanetario, en "Testimonium (En la era tecnológica)", 11, 1966, 3, 18-29.

L'aventure technique et son horizon interplanétaire, en "Christianisme social" 66, 1958, p. 20-33.

Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens, en "Christianisme social" 66, 1958, p. 452-463.

Biblical Hermeneutics, en "Semeia", 4, 1975, 24-148.

Bilan et prospective, en "Christianisme social" 73, 1965, 595-600.

"Bultmann: Une théologie sans Mythologie", en Cahiers d'Orgemont (Importance de la théologie de Rudolf Bultmann)" 1969,nº 72, 21-37, 38-40. (Policopiado).

Les camps d'internement, en "Christianisme social", 68, 1960, 423-425.

Les camps d'internement. Reponsé de Ricoeur à une lettre, en "Cité nouvelle", 1960, nº 317, 4.

Le "Cas" Etienne Mathiot, en "Foi Education", 28, 1958, p. 45-47.

Le Chrétien et la Civilisation occidentale, en "Christianisme social" Revue Sociale et Internationale pour un Monde Chrétien", 54, 1946, 423-436.

Le Chrétien et L'Etat, en "La confiance", 5, 1959, 1, 11-14.

Les Chrétiens et les besoins des hommes, et "Cité nouvelle", 1959, nº299, 4.

Les Christianisme et le sens de l'histoire. Progrès, ambiguïté espérance, en "Christianisme social", 59, 1951, 261-274.

Christianisme et révolution", en "Christianisme social", 76, 1968, 1, 2, 119.

Christianity and the Meaning of History Progress, Ambiguity,  
Hope, en "The Journal of Religion", 21, 1952, 242-253.

Certitudes et incertitudes d'une révolution, en "Esprit" 24, 1956,  
5-28.

Ciencia e ideología. Traducción de José María Rovilla Martínez,  
en Convivium, 43, 1974, 3-26.

Civilisation universelle et cultures nationales, en "Esprit" 29, 1961,  
439-453.

Civilisation universelle mondiale. Cultures nationales, en "Confluent.  
Revue culturelle et économique de la coopération publique et privée"  
1961, 45-56.

Le Collège Cévenol regarde l'avenir, en "Nouvelles du Collège Céve-  
nol, 6, 1959, 14-15.

Colpevolezza, etica e religione, en "Conciliium (Problemi Chiesa-mon-  
do)" 6, 1970, 6, 999-1018.

Commencements de la créature, Habachi, R., (Le poids du jour) in-  
troducti6n de P. Ricoeur, Paris, Centurion, 1965, 7-12.

Comment respecter l'enfant?, en "Foi-Education", 18, 1948, 6-11.

Commentaire eucharistique de Paul Ricoeur, en "Christianisme social  
(Un geste risqué. L'eucharistie de Pentecôte 1968) 76, 1968, 7, 10,  
400-401.

La Communication. Association des Sociétés de Philosophie du  
langue française. Actes du XVe Congrès de l'Association  
(A.S.P.L.F.O.) Tome II. Montreal, Editions Montmorency,  
1973.

Compte rendu de thèse, en "Annales de l'Université de Paris"  
21, 1951, p. 633-635.

Communique de la Federation Protestante de l'enseignement. Faut-  
il abroger la loi Barangé?, en "Foi-Education", 26, 1956, 46-47.

Communique du Comité Directeur du Mouvement du "Christianisme  
social" en "Christianisme social", 79, 1971, 1, 2., 66-67.

Le Communisme. Une interview, en "Notre chemin. Journal men-  
suel inter-régional des églises réformées", 48, 1958, 1-2.

La concélébration eucharistique, en "Reforme", 1212, 2 y en "Re-  
forme" supplément al 1212, 4-5. (Polidcopiado).

Conceptions de l'Université (Citoyens), Drèze J. y Debelle J., Intro-  
ducción de P. Ricoeur, París, Editions universitaires, 1968, 8-22.

Conclusions du congrès, en "Foi-Education", 29, 1959, 46-49.

Conclusions du congrès, en "Christianisme social", 69, 1961, 461-465.

Conclusion du Congrès, consagrado al tema: "Le chrétien; un responsa-  
ble. Où?. Comment?", en "Christianisme social", 72, 1964, 193-  
204.

Conclusions, en Verité et Verification. Actes du quatrième. Colloque International de Phenomenologie, 8-11 septiembere 1969, édités par les soins de H.L. Van Breda. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, 190-209.

La condition du philosophe chrétien, en "Christianisme social" 56, 1948, 551-557.

Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix, en "Christianisme social", 61, 1953, 297-307.

Le conflit des herméneutiques; épistémologie des interprétations en "Cahiers internationaux de Symbolisme", 1, 1963, 1, 152-184.

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969.

The conflict of interpretations. Essays in hermeneutics. Ed. by Don Ihde. Evanston (Ill). Northwestern Univ. Press; 1974.

Le Conflit, signe de contradiction et d'unité, en "Chronique sociale de France (Maîtriser les conflits)", 80, 1972, 5, 6, 77-93.

Le Conflit: signe de contradiction ou d'unité? en "Contradictions et conflits: naissance d'une société? (Semaines sociales de France, Rennes 1971)" Lyon, Chronique, sociale de France, 1971, 189-204.

El conflicto: ¿Signo de contradicción y de unidad?., en Criterio, 45, 1973, 252-8.

Le Congrès de Dijon. Les conclusions, en "Cité nouvelle", 1963, n° 383, 23.

Le XXXIII Congrès du "Christianisme social". Problèmes introductifs. Le socialisme d'aujourd'hui, en "Cité nouvelle", 1961, 338, 3.

La connaissance de l'homme par la littérature du malheur, en "Foi-Education (Littérature et monde moderne)", 21, 1951, 149-156.

Le Conscient et l'inconscient, en "L'Inconscient (VI Colloque de Bonneval) (Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue Française)", Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 409-422.

El consciente y el inconsciente, en El inconsciente (Coloquio de Bonneval), México, Siglo veintiuno, 1970, 440-454.

Consultations, Trocmé, A., en "Cahiers de la Réconciliation. Bulletin intérieur d'information du groupe français du mouvement international de la réconciliation", 3, 1948, 3-11.

Contribution d'une réflexion sur le langage: à une théologie de la parole, en Revue de théologie et de philosophie, 18, 1968, 333-348.

Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole, en "Exégèse et herméneutique (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1971, 301-319.

A conversation, en "The Bulletin of Philosophy" 1, 1966, 1, 1-8.

A Critique of B.F. Skinner's Beyond Freedom and Dignity, en "Philosophy Today" 17, 1973, 166-175.

Le corps dans le monde: amorce du dialogue, en "Nouvelle initiation philosophique II. Phénoménologie de l'existence.

Gravitations I. editado por Fl. Gaboriau (Tournai-Paris) Casterman, 1963, 216-217.

Cours sur l'herméneutique (Louvain) (Institut Supérieur de Philosophie), 1971-1972, 288.

Creativity in Language. Word. Polysemy. Metaphor, en "Philosophy Today" 17, 1973, 2, 4, 97-111.

Le crise de la Démocratie et la Conscience chrétienne, en "Christianisme social", 55, 1947, 320-331.

Le crise de la Démocratie et la Conscience chrétienne, en "Cité nouvelle", 1950, n° 301-304, 1-3, 1-2, 1-4, 1-3.

La crise de l'humanité européenne et la philosophie. Husserl E., Texto presentado por S. Strasser y traducido por P. Ricoeur, en "Revue de métaphysique et de morale", 55, 1950, 225-258.

La crise de l'humanité européenne et la philosophie. Husserl, E. Traducido del alemán por P. Ricoeur, Republications Paulet, Paris, Paulet, 1968, 225-260.

Le crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle, en "Vie enseignante. Pour les instituteurs", 1953, novembre 11.

La "crise des rapports hiérarchiques, en "Cité nouvelle", 1968,nº495,  
1-4-5.

La crise du socialisme, en "Christianisme social", 67, 1959, 691-702.

La critique de la religion, en "Bulletin du centre protestant d'études,"  
16, 1964, 5-16.

Critique of Religion and the Language of Faith, en "Union Seminary  
Quarterly Review" 28, 1973, 203-224.

The critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger,  
en "Heidegger and the Quest for Truth", editado por M. S. Frings,  
Chicago, Quadrangle Books, 1968, 62-75.

Croyance, en "Encyclopaedia universalis. V" Paris, Encyclopaedia  
Universalis France, 1969, 171-176.

Culpa, etica y religion, en "Concilium (Cuestiones fronterizas)" 6,  
1970, 56, 329-346.

Culpabilidade, ética e religião, en "Concilium (Problemas fronteira)"  
6, 1970, 6.

La culpabilité allemande, en "Christianisme social", 57, 1949, 150-157.

Culpabilité, éthique et religion, en "Concilium (Problèmes frontières)"  
56, 1970, 11-23.

Culpabilité tragique et culpabilité biblique, en "Revue d'histoire et de  
philosophie religieuses", 33, 1953, 285-307.



Les cultures et le temps. Introducción de Paul Ricoeur. París,  
Payot, 1975, 20-41.

Débats, P. Ricoeur, De Waelhens A. Vergote A., etc., en "Débats  
sur le langage théologique", París, 1969, 1, 2, 89-102, 103-122.

Déclaration, en "Le Monde", 23, 1966, 6566, 7.

Déclaration de la Fédération protestante de l'enseignement, en  
"Foi-Education", 26, 1956, 4-5.

Déclaration de la Fédération Protestante de l'enseignement, en  
"Foid-Education", 30, 1960, 41.

Déclaration de M. Ricoeur en "Le Monde", 27, 1970, 7815, 7816,  
28.

Déclaration du Congrès National du Mouvement du "Christianisme  
social", 76, 1968, 3, 4, 221.

De la nation à l'humanité: tâche des Chrétiens, en "Christianisme  
social" 73, 1965, 493-512.

De l'interprétation. Essai sur Freud (L'ordre Philosophique) París,  
Seuil, 1965, 234.

Della interpretazione. Saggio su Freud (La cultura. Biblioteca di  
filosofia, psicologia e scienze umane). Traducción italiana de De  
l'interpretation por E. Renzi, Milan, Il saggiatore, 1967, 599.

Démystifier l'accusation, en "Archiv di Filosofia (Demitizzazione e  
morale)", 35, 1965, 1, 2, 49-65, 67-75.

Démythologisation et herméneutique, Nancy, Centre Européen universi-  
taire, 1967, 32, Polycopié.

Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds, en "Concilium (Grenzfragen)", 2, 1966, 430-435.

Le Desir de Dieu, (Philosophie de l'esprit), Nabert, J. Introducci3n de Paul Ricoeur, Par3s, 1966, 7-15.

De taak der christienen, en "De Maand", 9, 1966, 626-630.

Dialogue avec M. Ricoeur sur la psychanalyse (24-1-64), en "Cahiers de philosophie. Publicados por el groupe d'etude de philosophie (de la Sorbonne)", 2, 1963-1964, 8, 55-60. Policopiado.

Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie des Schuld, I. Traducci3n de l'homme faillible por M. Otto, Munich-Fribourg, Karl Alber, 1971, 189.

Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Traducci3n alemana de De l'interpretation por E. Moldenbauer, (Francfort-sur-le-Main), Suhrkamp, 1969, 564.

Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann en "Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses", 4, 1975, 109-114.

Die Zukunft der philosophie und die Frage nach dem Subjekt, en "Die Zukunft des Philosophie" Olten-Fribourg-en-Brisgau, Walter-Verlag, 1968, 128-165.

Dimensions d'une recherche commune, en "Esprit", 16, 1948, 837-848.

Discerner pour agir, en "Le Semeur (Peut-on s'orienter dans le monde de moderne?) 48, 1950, 431-452.

Discours et communication, en La communitation, II. Actes du  
XVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de lan-  
gue française. Université de Montréal 1971. Montréal, Editions  
Montmorency, 1975.

Discussione seguita alla conferenza di Henri Bouillard. Ricoeur P.,  
Bouillard, H., Lotz, H., Discussione seguita alla conferenza di  
Hans Lotz, en "Archivio di Filosofia (II Problema della Demitizza-  
zione)", 31, 1961, 307-310, 311-318.

Discussione, Ricoeur, P., Fessard, G., Benz, E., Panikkar R.,  
Mathieu V., etc., en "Archivio di Filosofia (Demitizzazione e  
immagine)", 32, 1962, 69-79, 204-217, 260-269, 311-314.

Discussione, Ricoeur, P., Boehm R., Gouhier H., Fessard G., Mar-  
lé R., Panikkar R. etc., en "Archivio di Filosofia (Ermeneutica  
e tradizione)", 33, 1963, 68-73, 100-104, 220-229, 239-244, 365-  
370.

Discussione, Ricoeur, P., Lacan J., De Waelhens, A., Marlé R.,  
Panikkar, R. Brun J., etc. en "Archivio di Filosofia" (Tecnica e  
casistica)", 34, 1964, 55-60, 87-94, 117-120, 223-229, 311-318.

Discussione, Ricoeur, P., Brun J., Fessard, G., Vergote, A., Ott  
H., Mehl R., Mancini, I., etc., en "Archivio di Filosofia (Demi-  
tizzazione e morale)" 35, 1965, 87-89, 143-154, 205-213, 245-253,  
305-310, 389-392.

Discussione, Ricoeur P., Pattaro G., Vergote A., Brun J., en "Ar-  
chivio di Filosofia (L'ermeneutica della libertà religiosa)", 38,  
1968, 348-352, 378-379, 476.

Discussione, Ricoeur, P., Lyonnet S., Scholem G., Nédoncelle M., etc., en "Archivio di Filosofia (Il mito della pena)" 37, 1967, 109-120, 147-164, 213-222.

Discussions, Ricoeur P., Benveniste E., Hypolite J., Eliade M., etc., Discussion Générale, en "Le Langage. II. Langages" Neuchâtel, La Baconnière, 1967, 41-47, 56-65, 183-199.

Doctrines de l'homme, Traits dominants de notre modernité. Anthropologie philosophique, en "Les cahiers du Centre Protestant de l'Ouest", 1966, 5, 19-30. Policopiado.

La domanda che la filosofia odierna pone alla filosofia di domani, en "Il Mondo di domani", editado por P. Prini, Roma, Abete, 1964, 153-170.

D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie? Ricoeur P., Lowit A., etc., en "Bulletin de la Société française de Philosophie", 65, 1971, 55-68.

Le droit de punir, en "Cahiers de Villemétrie (Groupe des Juristes)", 1958, 2-21. Policopiado.

Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique en "Exégèse et herméneutique (Parole de Dieu)", Paris, Seuil, 1971, 35-53.

Du marxisme au communisme contemporain, en "Christianisme social" 67, 1959, 151-159.

Ebeling, en Foi-Education (Foi et langage)" 37, 1967, 36-53, 53-57.

Ecole-Nation-Etat, en "L'écrit et paix scolaire. Enquête et conclusions de la Fédération protestante de l'enseignement, Paris, Berger-Levrault, 1957, 280-293.

Ecoles de Chine, en "Paris-Pékin". La revue des amitiés franco-chinoises", 1956, marzo, 11-16.

Eléments de jugement "constitutionnel", en "Christianisme social" 66, 1958, 570-575.

Elements for an Ethic., Nabert, J., (Northwestern University Studies in Phenomenologie and Existential Philosophy). Traducción inglesa de Eléments pour une éthique por W.J. Petrek e introducción de P. Ricoeur, Evanston (Illinois) Northwestern University Press, 1969 17-18.

Eléments pour une éthique Nabert J., (Philosophie de l'esprit), Introduction de P. Ricoeur, Paris, 1962, 5-16.

En écoutant Paul Ricoeur: l'homme à l'âge de la ville, Crespín R., en "Cité nouvelle", 1967, nº 466, 4-5.

Une enquête spirituelle: Quelle est pour vous la résonance actuelle de la révélation du Sinaï, en "Unir. Publication mensuelle de la communauté israélite de Strasbourg, 2, 1956, 8, 1.

L'enseignant protestant en face du catholicisme d'aujourd'hui, en "Foi-Education" 28, 1958, 7-13.

Enseignement dans la Chine nouvelle, en "Foi-Education", 26, 1956, 25-30.

L'enseignement des humanités dans le monde moderne, en "Foi Education" 29, 1959, 23-25.

Entretien avec M. Ricoeur en "Philobservateur". Publicado por le groupe d'Etudes de la philosophie de l'Université de Paris" 1963, 1964,nº4, 27-29.

Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel (Présence et pensée), Ricoeur P., et Marcel G., Paris, 1968, 131.

Entretiens sur l'art et la psychanalyse, bajo la dirección de André Berge, Anne Clancier, Paul Ricoeur et Lothar-Henry Rubinstein (Cerisy-la-Salle, 6-11 septembre 1962). La Haye, Paris, Mouton, 1968.

Entrevista con Paul Ricoeur, por Amparo Navarro y Soledad Izquierdo en Crítica, 635, 1976, 23-24.

Envoi en "Foi-Education. Revue trimestrielle de la Fédération protestante des Membres de l'Enseignement", 17, 1947, 2-3.

L'ermeneutica del sublime. Saggi per una critica del l'illusione (Filosofia a tempo presente), Messina, A.M. Sartino, 1972, 208.

"L'essai sur le mal" de Jean Nabert, en "Esprit" 25, 1957, 124-135.

Etat et Violence. La troisième conférence annuelle du Foyer John Knox, Genève, Association du Foyer John Knox, 1957, 16.

Etat, Nation, Ecole, en "Foi-Education", 23, 1953, 54-57.

Ethics and culture, Habermas and Gadamer in Dialogue, en "Philosophie Today", 17, 1973, 153-165.

Ethique et politique, Weber, M, Traduit por J. Freund et introduit por P. Ricoeur en "Esprit" 27, 1959, 225-245.

Etre, essence et substance chez Platon et Aristote (cursos en la Sorbona), París, Centre de Documentation Universitaire, 1957, 149, Policopiado.

Etre, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954 (cursos en la Sorbona), París, Centre de Documentation Universitaire, 1960.

Etre, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954 (cursos en la Sorbona), París, Centre de Documentation Universitaire, 1968.

L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin, Rioux B., Introducció por P. Ricoeur, Montréal-París, Presses de l'Université de Montréal-Presses universitaires de France, 1963, 7-9.

Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger Guilead R., Introducció de P. Ricoeur, Louvain-París E. Nauwelaerts, 1965, 5-8.

Etre protestant aujourd'hui, en "Cahiers d'Etudes du Centre Protestant de Recherche et de Rencontres du Nord (Sens et fonction d'une communauté ecclésiale)", 1968, nº 26, 1-14.

Etude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl, en "Revue philosophique de Louvain", 52, 1954, 75-109.

Les étudiants ont l'Université qu'ils méritent et l'Université mérite les étudiants qu'elle a, M. Ricoeur, en "Le monde", 27, 1970, 7827, 9.

L'Evangile et les intellectuels, en Le semeur (Autorité de l'Ecriture)" 49, 1951, 485-490.

L'événement de la parole chez Ebeling, en "Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest" 1968, n° 9, 23-31.

Evénement et sens, en "Archivio di Filosofia (Rivelazione a Storia)", 41, 1971, 15-34.

Evénement et sens dans la discours, en "Ricoeur ou la liberté selon l'esperance" par M. Philibert, Paris, Seghers, 1971, 177-187.

Les événements d'Algérie devant la Conscience Chrétienne, en "Foi-Education", 27, 1957, 105.

Existence et herméneutique, en "Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag", editado por H. Kuhn, H. Kahlefeld et K. Forster, Würzburg, Im Echter-Verlag, 1965, 32-51.

L'expérience psychologique de la liberté, en "Le Semeur (Liberté)" 46, 1948, 444-451.

Les expériences du mi-temps scolaire: travailler moins pour apprendre plus, en "Reforme. Hebdomadaire", 1960, n° 821, 4.

Explication et commentaire des "Ideen I", en "Cahiers de philosophie, Publiés par la groupe d'étude de philosophie (de la Sorbona)", 3, 1964-1965, p. 143, Policopiado.

Extraits de la discussion, Ricoeur, P., Abraham N., Elkin H., Kanter V. B., Green A., Rubinstein L. H., Aigrisse G., Flocon A., en "Entretiens sur l'art et la psychanalyse (Décades du Centre Culturel international de Cérisy-la-Salle)", Paris-la Haya Mouton, 1968, 68-75, 151-155, 170-172, 216-223, 239-241, 244-246, 290-294, 349-356.



Faire une nouvelle société, en "Christianisme social (Imagination et Pouvoir. Réflexions et Documents mai-juin 1968)", 76 1968, 225-227.

Faire l'Université, en "Esprit (Faire l'université)", 32, 1964, 1162-1172

Faith and Action: A Christian Point of View. A Christian must rely on his Jewish memory, en "Criterion", 2, 1963, 10-15.

Faith and Culture, en "The Student World (The Greatness and Misery of the intellectual)", 50, 1957, 246-251.

Fallible, Man. Traducción inglesa de L'homme fallible por Ch. Kelley, Chicago, Henry Regnery, 1965,

The Father Image. From Phantasy to Symbol, en "Criterion. A Publication of the Divinity School of the University of Chicago", 8, 1968-1969, 1, 1-7.

Finitud y culpabilidad (Ensayistas de hoy). Traducción de Finitude et Culpabilité por C. Sánchez, Madrid, Taurus, 1969.

Finitudine e colpa (Collezione di testi e di studi. Filosofia e metodologia). Traducción de Finitude et culpabilité por M. Girardet, Bologna. II. Mulino, 1970, 638.

Foi et langage Bultmann-Ebeling, en "Foi-Education", 37, 1967.

Foi et philosophie aujourd'hui, en "Foi-Education" (Week-end Versailles)", 42, 1972, 1-12, 12-13.

La foi soupçonnée, en "Recherches et Débats (Foi et religion. Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)", 19, 1971, 71, 64-75, 76-89.

Forme, information, potentiels Ricoeur, P., Simondon, G., etc.  
en "Bulletin de la Société française de Philosophie" 54, 1960, 181-183.

Formes actuelles des préoccupations morales et religieuses de la jeunesse, en "L'école des parents. Organe mensuel de l'école des parents et des éducateurs", 1958, 1-11.

Les formes nouvelles de la Justice Sociale, en "Christianisme social" 67, 1959, 462-471.

Freedom and nature. The Voluntary and the Involuntary (North-western University studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Traducción inglesa de Le Volontaire et l'involontaire por E. V. Kohák, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1966, 498.

French Protestantism Today, en "The Christian Century", 72, 1955, 1236-1238.

Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation. Traducción de De l'interprétation. Essai sur Freud por D. Savage, New Haven-Londres, Yale University Press, 1970, 573.

Freud: una interpretación de la cultura (De l'interprétation. Essai sur Freud). Trad. española de Armando Suárez. México. Siglo XXI Editores, 1970.

From Existentialism to the Philosophy of Language, en "Criterion", 10, 1971, 14-18.

From existentialism to the philosophy of language, en Philosophy today, 17, 1973, 88-96.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Temps, Présent, 1948.

Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation, en "Offener Horizont (Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag)", editado por Kl. Piper, Munich, R. Piper, 1953, 110-125.

Geschichte und Wahrheit. übers u. mit e Einl. vers von Romain Leick München, List. 1974.

Gespräche. Traducción de Entretiens Paul Ricoeur -Gabriel Marcel por A. Ahlbrecht, Francfort-am-Main, Knecht, 1970, 110.

Guilt, Ethics and Religion, en "Talk of God (Royal Institute of Philosophy Lectures. II. 1967-1968)" Londres Melbourne-Toronto-New York, Macmillan-St, Martin's Press, 1969, 100-117.

Guilt, Ethics and Religion, en "Concilium (Moral Evil Under Challenge)" 56, 1970, 11-27.

Guilt, Ethics and Religion, en "Concilium (Moral Evil, Under Challenge)" 6, 1970, 11-27.

Hegel aujourd'hui, en Etudes théologiques et religieuses, 49, 1974, 335-355.

Herméneutica de los símbolos y reflexión filosófica, en "Anales de la Universidad de Chile. Memorias científicas y literarias", 123, 1965 5-42.

Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur, Ihde D, (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Introducción de P. Ricoeur, Evanston, Northwestern University Press, 1971.

The Hermeneutical Function of Distanciation, en "Philosophy Today"  
17, 1973, 129-141.

The Hermeneutics of Symbole and Philosophical Reflection, en "International Philosophical Quarterly", 2, 1962, 191-218.

Hermeneutik der Symbole und Philosophisches Denken, en "Kerigma und Mythos VI-I. Entmythologisierung und existentielle Interpretation (Theologische Forschung)" Hamburg-Bergstedt Herbert Reich, 1963, 44-68.

Hermeneutik und Strukturalismus. Der konflikt der Interpretationen.

1. Traducción no completa de Le conflit des interprétations por  
J. Rütsche, Munich, Küsel, 1973.

Herméneutique des symboles et Réflexion philosophique, en "Archivio di Filosofia (Il problema della Demitizzazione, Atti del Convegno, Roma, 16-21, 1961)" 31, 1961, 1-2, 51-73, 291-297.

L'herméneutique du témoignage, en "Archivio di Filosofia (La Testimonianza)", 42, 1972, 35-61.

Herméneutique et critique des idéologies, en Démythisation et idéologie. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'Etudes humanistes et par l'Institut d'Etudes philosophiques de Rome (Rome, 4-9, enero 1973), Aux soins de Enrico Castelli. París. Aubier, 1973, pp. 25-61.

Herméneutique et critique des ideologies, en "Archivio di Filosofia (Demitizzazione e ideologia)", 43, 1973, 2-4, 25-61.

Herméneutique et réflexion, en "Archivio di Filosofia (Demitizzazione e immagine. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 11-16" 1962, 1-2, 19-34, 35-41.

Histoire de la philosophie allemande, con Bréhier, E., Introducción y apéndice sobre algunos filósofos contemporáneos, por P. Ricoeur, París, Vrin, J., 1954, 181-258.

Histoire de la philosophie allemande, con Bréhier, E., (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Introducción y apéndice por P. Ricoeur, París, Vrin, J., 1967, 3, 181-258.

Histoire de la philosophie allemande (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Introducción y Apéndice de P. Ricoeur, París, 1967, 3, 181-258.

Histoire de la philosophie et historicité, en "L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de A. Toynbee sous la direction de R. Aron (Congrès et Colloques, III. Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 10-19, 1958)" París-La Hays, 1961, 162-171, 227-234.

Histoire de la philosophie et sociologie de la connaissance, en "L'homme et l'histoire. Actes du VI Congrès des Sociétés de philosophie de langue française", París, P.U.F. 1952, 341-346.

L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai, en "Revue internationale de philosophie", 8, 1954, 266-282.

Histoire et Vérité (Esprit), París, Seuil, 1955.

Histoire et Vérité (Esprit), Segunda edición aumentada de algunos textos, París, Seuil, 1964.

Histoire et Vérité (Esprit). Tercera edición aumentada de algunos textos, París, Seuil 1967.

História e verdade. Traducción de Historie et vérité por Ribeiro, F.A., Rio de Janeiro, 1968, 341.

The Historical presence of non-violence, en "Cross Currents" 14, 1964, 15-23.

History and Truth. Essays. Traducción inglesa de Histoire et vérité, con una introducción por Ch. Kelbley, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1965, 333.

L'homme de science et l'homme de foi, en "Le sèmeur", 50, 1952, 12-22.

L'homme de science et l'homme de foi, en "Science et foi (Le signe)" París, A. Fayard, 1962, 83-95.

L'homme et sa raison. I. Raison et conscience de soi. Thévenaz. Introducción de P. Ricoeur, Neuchâtel, La Baconnière, 1956, 9-26.

L'homme et son mystère, en "Le mystère (Semaine des Intellectuels Catholiques 1959)" París, 1960, 119-130.

L'homme non violent et sa présence à l'histoire, en "Esprit" 17, 1949, 224-234.

L'homme révolté de Camus, en "Christianisme social", 60, 1952, 229-239.

Hope and Structure of Philosophical Systeme, en "Proceedings of the American Catholic Association" (San Francisco 1970) (Philosophy and Christian Theology)" editado por Mc. Lean G.P., y Dougherty P., Washington, The Catholic University of América, 1970, 55-59.

•

L'Humanité de l'Homme, Contribution de la Philosophie Française contemporaine, en "Studium generale", 15, 1962, 309-323.

Husserl and Wittgenstein on Language, en "Phenomenology and Existentialism", editado por E.N. Lee et M. Mandelbaum, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1967, 207-217.

Husserl and Wittgenstein on Language, en "Phenomenology and Existentialism", editado por E.N. Lee y M. Mandelbaum, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1969, 207-217.

Husserl et le sens de l'histoire, en "Revue de métaphysique et de morale", 54, 1949, 280-316.

Husserl und der Sinn der Geschichte. Aus dem Französischen übersetzt von Klaus Stichweh, en Husserl. Herausgegeben von Hermann Noack (Wege der Forschung, 40). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

L'idéal de rationalité et la règle de la justice, de Ricoeur, P. Perelman Ch., en "Bulletin de la Société française de Philosophie" 55, 1961, 25-26.

Idées directrices pour une phénoménologie de Husserl E., Traducción de Ideen I con Introducción y notas de P. Ricoeur, París, Gallimard, 1950, 567.

Idées directrices pour une phénoménologie (Bibliothèque de philosophie). Traducción de Ideen I. con introducción y notas de P. Ricoeur, París, Gallimard, 1963, 567.

Il faut espérer pour entreprendre, en "Jeunes femmes (Une société pour tous: aujourd'hui, demain, comment?. Congrès d'Orleans, 1970)" 1970, n° 119-120, 19-26.

Il y a une autre politique que celle de la bombe, en "Cité nouvelle" 1963, n° 394, 1-4.

L'image de Dieu" et l'épopée humaine, en "Christianisme social", 68, 1960, 493-514.

"The image of God" and the Epic Man, en "Cross Currents", 11, 1961, 37-50.

L'imagination dans le discours et dans l'action, en "Savoir, faire espérer: les limites de la raison", Tome I, Bruxelles Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, 207-228.

In memoriam: H. L. Van Breda; Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur. Paris, Armand Colin, 1974, 149-187.

Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant la langue, Paris, Institut d'Etudes Oecuméniques, 1969, 16-94.

Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage, Paris, Institut d'Etudes Oecuméniques, 1972, 94.

L'insegnante evangelico di fronte al cattolicesimo attuale en "Foi-Education", 28, 1958, 14-18.

L'insommission en "Cité Nouvelle" 1960, n° 393, 1-4.



"L'institution vivante est ce que nous en faisons", en "Les professeurs pour quoi faire?. (L'Histoire immédiate)", editado por M. Chapal y M. Manceaux, París, Seuil, 1970, 127-142.

Una interpretación de la cultura. Traducción española de De l'interprétation. Essai sur Freud, por A. Suárez, México, D.F. Siglo XXI, 1970.

Interprétation du mythe de la peine, en "Archivio di Filosofia (Il mito della pena)", 37, 1967, 23-42, 53-62.

L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer, en "Les cahiers du Centre Protestant de l'Ouest", 1966, nº7, 3-15, 15-20.

Une interprétation philosophique de Freud, en "Bulletin de la société Française de Philosophie", 60, 1966, 73-74, 75-102, 106-107.

Une interview de Paul Ricoeur, en "Cité nouvelle", 284, 1958, 2.

Interrogativiti sulla Cina, en "La Cina d'oggi (Il Ponte)" Florencia, La Nuova Italia, 1956, 129-142.

Introduction au problème des signes et du langage, en "Cahiers de philosophie. Publiés par la groupe d'études de philosophie", 1, 1962-1963, 1-76. Policopiado.

Introductions. La meraviglia, la deviazione, l'enigma, en "Problematika della sessualità (Conoscenza dell'uomo.)", traducido por A. M de Marchi, Turin, Borla, 1966, 9-22, 25-41, 56, 119-128, 1, 30-173-187, 192, 215-250.

Invitation à la conférence de presse, Ricoeur, P., Domenach, J. M. en "Esprit", 34, 1966, 527.

L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendente. Exposé: Père Herman Leo Van Breda. Discussion: Mlle S. Bachelard, MM. Yvon Belaval, E. Levinas, R. Ninch, P. Ricoeur (lettre), P.M. Schuhl, E. Wolff, en Bulletin de la Société Française de Philosophie, 67, 1973.

Jean Wahl en Gabriel Marcel, por Ricoeur y otros, París, Beauchesne, 1976, 57-87.

Le Jeune Hegel et la vision morale du monde, Peperzak, A. Introduction de P. Ricoeur, La Haye, Nijhoff, 1980.

Le Jeune Hegel et la vision morale du monde, Peperzak, A. Introduction por P. Ricoeur, La Haye, M. Nijhoff, 1969.

Jesús. Mythologie et Démythologisation. Bultmann, R., Introduction de P. Ricoeur, París, Seuil, 1968, 9-27.

Le jugement (suite et fin), en "Bulletin du groupe d'études de philosophie (De l'université de París), 1958-1959, 8, 27-70. Policopiado.

Le jugement, en "Cahiers de philosophie. Publiés par le groupe de Philosophie de l'Université de París", 2, 1963-1964, 87. Policopiado.

Jüngel (Eberhard, ), Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit e. Einführung von Pierre Gisel (Evangelische Theologie, Sonderh.), München, Kaiser, 1974.

Kant et le Problème du mal, Reboul, O., Introduction de P. Ricoeur,  
Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, 9-16.

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, con Dufrenne M.,  
Paris, Seuil, 1947.

Kierkegaard et le mal, en "Revue de théologie et de philosophie",  
13, 1963, 292-302.

Der Konflikt der Interpretationem, II: Hermeneutik und Psychoanaly-  
se, Trad. Johannes Rüttsche, München, kösel, 1974.

Der Konflikt der Interpretationem, I: Hermeneutik und Strukturalismus,  
Trad. Johannes Rüttsche, München, kösel, 1973.

Kwaad en bevrijding. Filosofie et theologie van de hoop. Hermeneu-  
tische artikelen. Rotterdam, Lemniscant, 1971, 194.

Langage (Philosophie), en "Encyclopaedia universalis IX, Paris,  
Encyclopaedia Universalis France, 1971, 771-781.

Le Langage de la Foi, en "Bulletin du centre protestant d'études",  
16, 1964, 17-31.

Lénine et la philosophie, Ricoeur, P., Althusser L., en "Bulletin  
de la Société française de philosophie", 62, 1968, 161-168.

Le Lettre de M. Ricoeur, en "Le Monde", 27, 1970, 7830, 16.

Lettre d'information des participants, en "Le Monde", 25, 1968, 7274, 4.

Une lettre de Paul Ricoeur, en "Critique", 22, 1966, 183-186.

Une lettre du Professeur Ricoeur, en "Le Monde", 18, 1961, 5102, 2.

Libertad y Orden social. Aron R., Ricoeur, P. Traducción por F. García-Prieto Buendía. Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1970, 130.

Liberté, en *Encyclopaedia universalis IX*", París, *Encyclopaedia Universalis France*, 1971, 979-985.

Liberté et destin, en "Supplément", à "La vie chrétienne (Bulletin protestant à Montréal) 1960, 1-4.

Liberté: responsabilité et décision, en "Actes du XIV Congrès International de Philosophie", Vienne, Herder, 1968, 155-165.

Le "lieu" de la dialectique, en *Dialectiques. Institut International de Philosophie. Encuentros en Varna, 15-22 de septembre de 1973.* Publicado a cargo de Ch. Perelman. The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, 92-108.

Les livres. P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, en "Esprit" (Condition prolétarienne et lutte ouvrière)", 19, 1951, 263-265.

Manifestation et proclamation, en "Le Sacré, Etudes et recherches" Centre international d'Etudes philosophiques de Rome, XIVe Colloque. París, Aubier, 1974, 19-26.

Mass and Person, Ricoeur P., y Domenach J.M. en "Cross Currents" 2, 1952, 59-66.

Masse et personne, Ricoeur P, Domenach J.M., en "Esprit", 19, 1951 9-18.

Mémemorandum pour servir à l'élaboration d'un statut national de l'Enseignement. Projet de réforme du statut scolaire pour servir à l'élaboration d'un statut national de l'enseignement en France, en "Foi-Education", 29, 1959, 121-128.

Message de clôture du Congrès (de la Fédération Protestante de l'Enseignement (Bièvres 1950) dedicado à "La voi personnelle de l'éducateur") en "Foi-Education", 20, 1950, 63-64.

Message de M. Ricoeur, en "Hommage à Gaston Berger (Publication des annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence)", (Gap), Ophrys, 1964, 131.

La métaphore et le problème central de l'herméneutique (Résumé et Summary), en "Revue philosophique de Louvain", 70, 1972, 93-112,

La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.

Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté, en "Problèmes actuels de la phénoménologie (Textes et écrits philosophiques)", editado por H. L. Van Breda, Bruges-Paris, Declée. de Brouwer. 1952, 110-140.

Une mise au point du doyen Ricoeur, en "Le monde", 27, 1970, 77-78.

Le mystère mutuel ou le romancier humilié, en "Esprit", 15, 1947, 691-699.

Mythe 3. L'interprétation philosophique, en "Encyclopaedia Universalis. XI", Paris, Encyclopaedia Universalis, France, 1971, 530-537.

Mythe et proclamation chez R. Bultmann, en "Les cahiers du Centre Protestant de l'Ouest", 1967, n° 8, 21-33.

The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text, en "Social Research", 38, 1971, 529, 562.

Le Monde de la science et le monde de la foi (notes rédigées d'après l'exposé de Paul Ricoeur), en "Cahiers de Villemetrie", 1958, 8, 2-21. Policopiado.

Morale de classe-morale universelle, en "Lettre", 1963, 35-43, Policopiado.

Morale et métaphysique en "Nouvelle initiation philosophique. V. Les grandes étapes de la pensée. Décisions 2", editado por Fl. Gaboriau, (Tournai-Paris), Casterman, 1965, 662-663.

Morale sans péché" ou péché sans morale?, en "Esprit" 22, 1954, 312-394.

Morality Without Sin", or Sin Withour Moralism, en "Cross Currents" 5, 1955, 339-352.

Le Mort de Socrate. Guardini R., Traducción de Der Tod des Sokrates, por P. Ricoeur, París, Seuil, 1956, 269.

Motivation, motion et consentement, en "Textes choisis des auteurs philosophiques. I. Introduccion générale. Psychologie", editado por A. Cavillier, París. A. Colin, 1954, 283-285.

Nature et liberté, en "Existence et Nature" París, PUF, 1962, 125-137.

Nécessité de Karl Marx, en "Etre" 2, 1937, 1938, 6-11.

Négativité et affirmation originaire, en "Aspects de la dialectique (Recherches de philosophie, II)", Brujas-Paris Desclée de Brouwer, 1956, 124-101.

Note critique sur "Chine ouverte", en "Esprit", 24, 1956, 897-910.

Note sur l'Existentialisme et la Foi Chrétienne, en "Revue de l'Evangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne)", 6, 1951, 143-152.

Notes critiques. S. Strasser. Le problème de l'âme. Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique, en "Revue de métaphysique et de morale", 61, 1956, 87-91.

The Notion of A Priori (North-western University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), Dufrenne M., Traducción inglesa de La notion a priori por E. Casey, con la introducción de P. Ricoeur, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1966, 9-17.

Notre responsabilité dans la société moderne, en "Les cahiers du Centre Protestant de l'Ouest", 1965, 4, 13-21. Policopiado.

Nous ne pouvons nous taire. La Fédération protestante de l'Enseignement et le Problème scolaire, en "Foi-Education (Ecole et Cité)" 21, 1951, 234-235.

New Developments in Phenomenology in France: the phenomenology of Language, en "Social Research", 34, 1967, 1-30.

Objetivation et aliénation de l'expérience historique, en *Temporalité et alienation*. Centre international d'Etudes philosophiques de Rome, Paris, Aubier, 1975, 27-38.

Objetivité et subjectivité en histoire, en "Revue de l'enseignement philosophique. Bulletin de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement public", 3, 1953, 28-40, 41-43.

O ateismo da psicanálise de Freud, en "Concillium (Problema fronteira) ", 2, 1966, 67-77.

Ontologie, en "Encyclopaedia universalis XII", Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1972, 94-102.

Le paradoxe de la liberté politique, en "La liberté", Institut canadien des Affaires Publiques, 1959, 51-55.

Le paradoxe politique, en "Esprit" (Le temps de la réflexion)", 25, 1957, 721-745.

Parole di chiusura, Castelli, E., y Ricoeur P., en "Archivio di Filosofia (Demitizzazione e immagine)", 32, 1962, 1, 2, 340-342.

Parole et symbole, en *Revue des Sciences Religieuses*, 49, 142-146.

La parole est mon royaume, en "Esprit (Réforme de l'enseignement)" 23, 1955, 192-205.

La parole, instauratrice de liberté, en "Cahiers universitaires catholiques", 1966, 493-507.

La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle, Sargi, B., Introducción de Paul Ricoeur, Paris, Beauchesne, 1957, 5-7.



Objectivation et aliénation de l'expérience historique, en *Temporalité et alienation*. Centre international d'Etudes philosophiques de Rome, Paris, Aubier, 1975, 27-38.

Objectivité et subjectivité en histoire, en *"Revue de l'enseignement philosophique. Bulletin de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement public"*, 3, 1953, 28-40, 41-43.

O ateismo da psicanálise de Freud, en *"Concillium (Problema fronteira)"*, 2, 1966, 67-77.

Ontologie, en *"Encyclopaedia universalis XII"*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1972, 94-102.

Le paradoxe de la liberté politique, en *"La liberté"*, Institut canadien des Affaires Publiques, 1959, 51-55.

Le paradoxe politique, en *"Esprit" (Le temps de la réflexion)*, 25, 1957, 721-745.

Parole di chiusura, Castelli, E., y Ricoeur P., en *"Archivio di Filosofia (Demitizzazione e immagine)"*, 32, 1962, 1, 2, 340-342.

La parole est mon royaume, en *"Esprit" (Réforme de l'enseignement)"*, 23, 1955, 192-205.

La parole, instauratrice de liberté, en *"Cahiers universitaires catholiques"*, 1966, 493-507.

La Parole et symbole, en *Revue des Sciences Religieuses*, 49, 142-146.

La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle, Sargi, B., *Introducción de Paul Ricoeur*, Paris, Beauchesne, 1957, 5-7.

- La paternité: du fantasme au symbole, en "Archivio di Filosofia (L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio)", 39, 1969, 221-246.
- La paternité: du fantasme au symbole, en "Débats sur le langage théologique", Paris, 1969, 71-88.
- Le "Péché Originel": étude de signification, en "Eglise et Théologie. Bulletin trimestriel de la Faculté de Théologie Protestante de Paris", 23, 1960, 11-30.
- La pensée engagée. M. Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, en "Esprit", 16, 1948, 911-916.
- La pensée grecque. Ernst Hoffmann, Plato. Victor Goldschmidt. La religion de Platon, en "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 31, 1951, 240-244.
- Perplexités sur Israël, en "Esprit", 26, 1958, 868-876.
- Les perspectives d'avenir de la civilisation occidentale. II. L'objectivité historique et les valeurs, Ricoeur P., Aron R., Kula M., en "L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Toynbee (Congrès et Colloques, III)", Paris-La Haye, Mouton, 1961, 162-171, 174-178.
- Perspectives de la prospective, en "Cahiers d'Etudes des Centres Protestants de Rencontres et de Recherches (I. Documents. Y-a-t-il une prospective chrétienne?)", 1965, 1-9. Policopiado.
- Perspectives de la réforme universitaire, en "Réforme" 1969 nº1249 22 de febrero nº1250 1 de marzo, 4.
- Phänomenologie des Wollens und ordinary language approach. Autori-

sierte Übersetzung von Alexandre Metraux (Phaenomenologica 65),  
Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

Phenomenologie and hermeneutics, traducido por R. Brabley Defort,  
en Noûs 9, 1975, 85-102.

Phénoménologie et herménutique, en *Mand an World*, 7, 1974, 223-  
253.

Phénoménologie existentielle, en "Encyclopédie Française XIX. Phi-  
losophie et religion", Paris, Larousse, 1957, 19-10-8 à 19-10-12.

Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la  
conscience. Madison, G.B. Introducción de Paul Ricoeur. Paris,  
Klincksieck, 1973.

Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit  
scientifique, Strasser, St., (Bibliothèque philosophique de Louvain).  
Traducción del alemán por Arion L. Kelkel, Introducción de P.  
Ricoeur, Louvain-Paris, Publication universitaire de Louvain et  
Béatrice-Nauwelaerts, 1967, 10.

Phenomenology of freedom, en *Phenomenology and philosophical under-  
standing*, New York, Cambridge University Press, 1975, XIV, 193-  
194.

Le Philosophe, en "Bilan de la France 1945-1970 (Colloque de l'Asso-  
ciation de la presse étrangère)", Paris. Plon 1971, 47-59.

Le philosophe et la politique devant la question de la liberté, "La  
liberté et l'ordre social (Rencontres internationales de Gévène  
1969), Nauchâtel, La Baconnière, 1969, 41-65, 185-205.

Le philosophe foudroyé, en "Les Nouvelles Littéraires. Hebdomadai-  
re", 39, 1961, 1758, 4.

Philosopher après Kierkegaard, en "Revue de théologie et de philoso-  
phie", 13, 1963, 303-316.

La philosophie à l'âge des sciences humaines, en "Cahiers de Philosophie (Anthropologie)", 1, 1966, 1, 93-99.

La philosophie comme prise de conscience de l'humanité. Husserl E., Texto presentado por W. Biemel, y traducido por P. Ricoeur en "Deucalion 3, Vérité et liberté (Etre et penser. Cahiers de philosophie)", 1950, nº30, 109, 127.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal (Philosophie de l'esprit), Paris, 1960, 323.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal (Philosophie de l'esprit), Paris, 1963, 323.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal (Philosophie de l'esprit), Paris, 1968, 335.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible (Philosophie de l'esprit), Paris, 1968, 164.

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire (Philosophie de l'esprit), Paris, 1963, 464.

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire (Philosophie de l'esprit), Paris, 1967, 464.

Philosophie et langage, en "Contemporary Philosophy. A Survey III. Metaphysics, Phenomenology, Language and Structure. La philosophie contemporaine. Chroniques III. Métaphysique, Phénoménologie Langage et Structure", editado por R. Klibansky, Florencia, La nuova Italia Editrice, 1969, 272-295.

Philosophie et Ontologie, Retour à Hegel, en "Esprit", 23, 1955, 1378-1391.

Philosophie et réalité, Ricoeur P. Weil E., en "Bulletin de la Société française de Philosophie", 57, 1963, 137-139.

Philosophie et religion chez Karl Jaspers en "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 37, 1957, 207-235.

Une philosophie personnaliste, (sur E., Mounier) en "Esprit" (Emmanuel Mounier)", 18, 1950, 860-887.

La "Philosophie politique" d'Eric Weil, en "Esprit", 25, 1957, 412-429

Philosophie, sentiment et poésie. La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne, en "Esprit" 29, 1961, 504-512.

Philosophie und Religion bei Karl Jaspers, en "Karl Jaspers (Philosophen des 20. Jahrhunderts)", Editado por P.A. Schilpp, Stuttgart, Kohlhammer, 1957, 604-635.

Philosophie und Religion bei Karl Jaspers, en Karl Jaspers in der diskusion. Herausgegeben von Hans Saner. München, R. Piper et Co. Verlag, 1973, 358-389.

Philosophy and religious language, en The Journal of Religion, 54, 1974, 71-85.

Philosophy of Will and action, en "Phenomenology of Will and Action (The Second Lexington Conference on Pure and applied Phenomenology, 1964)" editado por E.W. Straus, et R.M. Griffith, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1967, 7-33, 34-60.

Pierre Nourisson, In memoriam, en "Cité Nouvelle", 1961, 334, 1.

Place de l'oeuvre d'art dans notre culture, en "Foi-Education", 27, 1957, 5-11.

La place des "humanités", dans la civilisation industrielle en "París-Lettres". Le Journal des étudiants en lettres", 3, 1959.

La place des humanités dans la civilisation industrielle, en "Humanisme contemporain. II", París, Les Belles Lettres, 1966, 39-42.

"Le poétique" en "Esprit", 34, 1966, 107-116.

Political and Social essays, Athen (Ohio), Ohio Univ. Press, 1975.

Politiek en geloof. Essays van Paul Ricoeur. Traducción de varios textos de P. Ricoeur, Utrecht, Ambo, 1968, 199.

Politiek en geloof. Essays van Paul Ricoeur (Amboboeken). Utrecht (Merksem), Ambo (Westland), 1969.

Possibilités ouvertes à l'Évangélisation. Entendre l'Évangile en "Évangile Captif. Jeunesse de l'Eglise" Petit-Clamart (Seine), Jeunesse de l'Eglise, 1949, 69-72.

Post-scriptum: une dernière écoute de Freud, en "Entretiens sur l'art et la psychanalyse", París-La Haye, Mouton, 1968, 361-368.

Pour accompagner le message de Maurice Voge, en "Cité Nouvelle" 1961, n° 344, 2.

Pour la solution du problème allemand. La conférence de Berlin. en "Christianisme social", 61, 1953, 625-631.

Pourquoi la philosophie? en colaboración, Montreal, Presses de l'Université du Québec, 1970.

Pour un christianisme prophétique, en "Les chrétiens et la politique (Dialogues)", París, Temps Présent, 1948, 79-100.

Pour une coexistence pacifique des civilisations, en "Esprit" (La paix possible)", 19, 1951, 408-419.

Pour une prédication au monde, en "L'Eglise vers l'avenir" Paris Cerf, 1969, 147-156.

La presse, le pouvoir et l'argent (L'histoire immédiate), Schwoebel, Introducción de P. Ricoeur, Paris, Seuil, 1968, 7-12.

Présence des églises au monde, en "Cahiers d'Etudes du Centre Protestant de Recherche et de Rencontres du Nord (Sens et fonction d'une communauté ecclésiale)", 1968, n° 26, 15-37, 58-75.

Présentation de la philosophie française contemporaine, en "Bibliographie 1945-1965", Paris, 1966, 9-17.

Le problème de la violence. I. II. Guerre et violence, en "Foi-Education", 27, 1957, 7-14, 5-11.

Le problème du "double" sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique, en "Cahiers internationaux de symbolisme", 1966, n° 12, 59-71.

The problem of the Double-sens as Hermeneutic Problem and as Semantic Problem, en "Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade" editado por J. M. Kitagawa y Ch. H. Long, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1969, 63-79.

Problèmes actuels de l'interprétation (d'après Paul Ricoeur), 1970, n° 148, 163-182.

Les problèmes du langage, en "Cahiers de Philosophie", 1, 1966, 27-41.

Problèmes du langage. Cours de M. Ricoeur (1965-1966, Nanterre en "Cahiers de Philosophie") 1, 1966, 4, 65-73.

Le procès d'Etienne Mathiot et de Francine Rapiné, en "Christianisme social", 66, 1958, 277-279.

Le procès d'Etienne Mathiot et de Francine Rapiné, en "Cité nouvelle" 1958, n° 268, 1-4.

Le procès de Michel Bourgeois, en "Cité Nouvelle", 1962, n° 359, 1-4

Le Professeur Herman Leo Van Breda, en Bulletin de la Société Française de Philosophie, 67, 1973, 182-183.

Le projet d'une morale sociale, en "Christianisme social pour une doctrine sociale") 74, 1966, 285-295.

Propositions de compromis pour l'Allemagne, en Esprit (Misère de la psychiatrie)", 20, 1952, 1006-1011.

Les propositions de paix scolaire de la Revue "Esprit", en "Foi-Education", 19, 1949, 3-8.

Prospective du monde et perspective chrétienne, en "Cahiers de Villémétrie (Prospective et planification), 1964, 44, 17-37. Policopiado.

Prospective économique et prospective éthique. Réflexions sur le rôle nouveau de l'éducation dans la société qui se fait, en "Cité libre", 15, 1965, 7-15.



Prospective du monde et perspective chrétienne, en "L'Eglise vers l'avenir", Paris, Cerf, 1969, 127-146.

La prospective et le plan dans une perspective chrétienne, en "Reforme", 1964, n° 992.

Prospective et autopsie. Prévision économique et choix éthique, en "Esprit (Prospective et utopie)", 34, 1966, 178-193.

Le Protestantisme et la Question Scolaire, en "Foi-Education (Bible et laïcité)", 24, 1954, 48-59.

Protestation contre la réforme de l'enseignement, en "Le monde", 22, 1965, 6347, 10.

Psychanalyse et culture, en "Critique sociologique et critique psychanalytique (Etudes de sociologie de la littérature)", Bruselas, Editions de l'Institut de Sociologie. Université Libre de Bruxelles, 1970, 179-185, 185-191.

La Psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine en "Traité de psychanalyse. L. Histoire", Paris, PUF, 1965, 79-109.

Psychanalyse freudienne et foi chrétienne (Cahiers d'Ordemont), 1965, 52, 30. Policopiado.

Puissance de la parole: science et poésie, en La Philosophie et les savoirs, Paris, Desclée, 1975, 159-177.

Quelques Conclusions du Congrès (de la Fédération Protestante de l'Enseignement (Bièvres 1952) dedicado à l'Université et la Nation) en "Foi-Education", 22, 1952, 196.

Que signifie "Humanisme"? en "Comprendre, Revue de la société européenne de culture (L'humanisme d'aujourd'hui)" 1956, 5-28.

Que signifie la présence des pauvres parmi nous?, en "Foi-Education" 31, 1961, 9-19.

Qu'est-ce qu'un texte?. Expliquer et comprendre, en "Hermeneutik und dialektik. Aufsätze II. Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Problème der Einzelwissenschaften, editado por R. Bultmann, K. Cramer et R. Wiehl, Tübingen", J.C.B. Mohr, 1970, 181-200.

La Question de l'humanisme chrétien en "Foi et Vie", 49, 1951, 323-330.

Questions sur le Chine, en "Christianisme social (Planisme et liberté)" 64, 1956, 319-335.

R. Bultmann, en "Foi-Education (Foi et Langage)", 37, 1967, 78, 17-35.

Rebâtir l'université, en "Le monde", 25, 1968, 7279, 7280, 7281, 9-10.

Reconquérir le Cogito sur l'attitude naturaliste, en "Nouvelle initiation philosophique IV. Les grandes étapes de la pensée. Décisions I", editado por Fl. Gaboriau, (Tournai-Paris), Casterman, 1964, 392-394.

Reconstruir a Universidade, en "Folha de S. Paulo", 1968.

Reconstruir a Universidade, en "Paz e Terra", 3, 1969, 51.

La recherche philosophique peut-elle s'achever?, en "La philosophie sens et limites (Cahiers Paraboles)", 1965, 1-13, 14-33. Policopiado.

La recherche philosophique peut-elle s'achever?, en "Orientations (Journée Pédagogique du Diocèse de Paris)", 1966, (nombre especial) 31-44.

Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique, I. Les Grecs et le péché II. La philosophe en face de la confession des péchés, en "Supplément" à "La confiance. Correspondance fraternelle et privée des parents de France", 3, 1957, 17-32.

Réflexions finales sur le Congrès, en "Foi-Education", 27, 1957, 33-34.

Réflexions sur "Le diable et le Bon Dieu", en "Esprit", 19, 1951, 711-719.

Réforme et révolution dans l'Université, en "Esprit (mai-68)" 36, 1968, 987-1002.

La relation à autrui. La "socius" et le prochain, en "L'amour du prochain (Cahiers de la vie spirituelle)", Paris, Cerf, 1954, 293-310.

The Relation of Jaspers' Philosophy to Religion, en "The philosophy of Karl Jaspers. A Critical Analysis and Evaluation (Library of Living Philosophers)". Editado por P.A. Schilpp, New-York, Tudor, 1957, 611-642.

- Religio, Atheism and Faith, en "The religious Significance of Atheism", editado por A. Mac. Intyre Ch. Aladair, et. P. Ricoeur, New York-Londres, Columbia University Press, 1969, 59-98.
- Remarques sur la Communication de Karl Löwith, en "Truth and historicity. Vérité et historicité (Entretiens de Heidelberg 1969)", editado por H.G. Gadamer, La Heye, M. Nijhoff, 1972, 22-28.
- Rencontre avec le doyen Paul Ricoeur. Universités nouvelles, un périlleux apprentissage, en "Reforme", 1970 n°1302, 16.
- Renouveau de l'ontologie, en "Encyclopédie française XIX . Philosophie et religion", Paris, Larousse, 1957, 19-16-15, à 19-18-3.
- Le renouvellement de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence, en "Le problème de la philosophie chrétienne (Les problèmes de la pensée chrétienne)", Paris, P.U.F., 1949, 43-67.
- Réponse de Ricoeur à Jean Lasserre (sur l'objection de conscience) en "La confiance", 5, 1959, 4, 2-3.
- Réponses à quelques questions, Lévi-Strauss, Ricoeur, P., en "Esprit ("La pensée sauvage" et le structuralisme)", 31, 1963, 628-653.
- Responsabilité de la Pensée, en "Etre", 1, 1936-1937, 4-5.
- Responsabilité et Culpabilité au plan communautaire, en "Le Semeur" 56, 1958, 3-6.
- Le risque, en "Etre", 1, 1936-1937, 9-11.
- Sartres Lucifer and the Lord, en "Yale French Studies", 1954-1955 n°14, 85-93.

"Le Sacré, Etudes et recherches", Centre international d'Etudes philosophiques de Rome, XVe Colloque, Paris, Aubier, 1974.

Science et idéologie, en Revue Philosophique de Louvain, 72, 1974, 328-355.

Sciences humaines et conditionnements de la foi, en "Recherches et débats (dieu aujourd'hui)", 14, 1965, 52, 136-144.

Schuld, ethiek en relegie, en "Concilium (Grensvragen)", 6, 1970, 6, 8-25.

Schuld, Ethik und Religion, en "Concilium (Theologische Grenzfragen)", 6, 1970, 384-393.

Semaine de l'unité: un appel, en "Réforme", 1968, 1191, 11.

Sémantique de l'action (Cours professé à Louvain 1970-1971), Louvain, Université Catholique de Louvain-Cercle de Philosophie, 1971, 1-148. Policopiado.

Sens et langage, en "Cahiers d'Etudes du Centre Protestant de Recherche et de Rencontres du Nord (Sens et fonction d'une communauté ecclésiale)", 1968, 26, 38-57, 58-75.

Le sentiment, en "Edmund Husserl 1958-1959. Recueil commémoratif (Phaenomenologica 4)" La Haye, Nijhoff, 1959, 260-274.

Sexualidade. A. Maravilha, o Descaminho, o Enigma, en "Paz e Terra" 1, 1967, 27-38, 5.

La Sexualité, La merveille, l'errance, l'enigme, en "Esprit (La sexualité)", 28, 1960, 1665-1676, 1677-1700, 1711, 1796-1808, 1820-1825, 1839-1846, 1864, 1899-1919, 1930, 1938-1948.

Sexualiteit . Het wonder, de dwaling, her raadsel, en "Sexualiteit. Het mensajijk leven als sexueel bestaan. Een onderzoek naar alle aspecten waarvoor de mens van deze tijd zich gesteld ziet (Amboboeken)", Utrecht (Merksem) (De Fontein-Westland), 1965, 9-24, 25-49, 62-63, 135-147, 150-154, 167-174, 191-203, 224, 272-300, 311, 319-334.

Signe et sens, en "Encyclopaedia universalis XIV" Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1972, 1011-1015.

La structure, le mot, l'événement, en "Esprit (Structuralisme. Idéologie et méthode)", 35, 1967, 801-821.

Le socialisme d'aujourd'hui, en "Christianisme social", 69, 1961, 450-460.

Socialisme et christianisme, en "Etre", 1, 1936, 1937, 4, 3-4.

Sociologie et théologie. Le "Socius" et le prochain, en "Christianisme social", 68, 1960, 461-471.

Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handels, en "Wissenschaft und Weltbild", 25, 1972, 4, 254-260.

State and Violence, Genève. Association du Foyer John Knox 1957.

Staat und Gewalt, Genève. Association du Foyer John Knox, 1957.

La structure, le mot, l'événement, en "Man and World", 1, 1968, 10-30.

Structure-Word -Event, en "Philosophy Today" 12, 1968, 114-129.

Subjectivité et Objectivité en Histoire, en "Les amis de Sèvres. Bulletin d'information", 6, 1954, 5-21.

Sur la phénoménologie, I., en "Esprit", 21, 1953, 821-829.

Sur la phénoménologie. II. Le "Problème de l'âme", en "Esprit" (Le monde des prisons)", 23, 1955, 721-726.

Sur l'exégèse de Genèse 1,1 -2,4 a, en "Exégèse et herméneutique (Parole de Dieu)", Paris, Seuil, 1971, 67-84, 85-96.

"Le symbole donne à penser", en "Esprit" 27, 1959, 60-76.

The Symbol: Food for Thought, en "Philosophy Today." 1960, otoño, 196-207.

Le symbole et le mythe, en "Le Semeur (Le sacré)", 61, 1963, 2, 47-53.

Symbolen van het kwaad. I. De primaire symbolen -smet, zonde, schuldigheid. II. De mythen van het begin en het einde. Traducción de La symbolique du mal, por J. A. Meijers, Rotterdam, Lemniscaat, 1970, 131-162.

Symbolik der Bösen. Phänomenologie der Schuld. II. Traducción de La symbolique du mal, por M. Otto, Munich, Fribourg, Karl Alber, 1971,

Le symbolisme et l'explication structurale, en "Cahiers internationaux de Symbolisme", 2, 1964, 4, 81-96.

Symbolique et temporalité en "Archivio di Filosofia (Ermeneutica e tradizione)", 33, 1963, 1-2, 5-31, 32-41.

The Symbolism of Evil (Religious Perspectives). Traducción inglesa de La symbolique du mal, por E. Buchanan, New York-Evanston-London, Harper and Row, 1967.

The Symbolism of Evil. Traducción de La Symbolique du mal, por E. Buchanan, Boston, Beacon Press 1969.

The Symbolism of Evil. Traducción de La symbolique du mal, por E. Buchanan, Boston, Beacon Press, 1970, 357.

Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne, en "Revue de métaphysique et de morale", 59, 1954, 380-397.

Table Ronde, Ricoeur P., Blanquart P., Schwartz B., en "Jeunes femmes (Une Société pour tous : aujourd'hui, demain comment? Congrès d'Orléans -mai 1970<sup>1970</sup>)", 119-120, 37-47.

Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne, en "La théologie du renouveau II (Actes du Congrès internationale de Toronto)", publicado bajo la dirección de L.K. Schook et G. M. Bertrand, Montreal-Paris Fides-Cerf, 1968, 49-58.

Tâches de l'éducateur politique, en "Esprit (Amérique latine et conscience chrétienne)", 33, 1965, 78-93.

Tâches pour la paix, en "Christianisme social", 59, 1951, 371-378.



The Task of Hermeneutics, en "Philosophy Today ", 17, 1973, 112-128.

The Task of the Political Educator, en "Philosophy Today" 17, 1973, 142-152.

Tasks of the Ecclesial Community in the moderne World, en "Theology of Renewal. II. Renewal of Religious Structures", editado por L. K. Schoök, New York, Herder and Herder, 1968, 242-254.

Le temps de Jean-Baptiste et le temps de Galilée, en "Esprit" 20, 1952, 864-871.

Tendenze principali della ricerca in filosofia, en "Filosofia", 21, 1970, 4, 463-471, 479-508.

La testimonianza. Centro internazionale de Studi Umanistici. A cura di Enrico Castelli, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1972.

Les théologiens, la guerre et l'objection de conscience III. Une analyse éclairante de Paul Ricoeur, en "La confiance", 3, 1957, 4, 8-11.

"Timoleon, réflexions sur la tyrannie", d'Amédée Ponceau en "Le monde", 28, 1971, 8165, 10.

Tragic Wisdom and Beyond. Marcel G., Ricoeur P., Traducido por St. Jolin et P. Mc.Cormick, Evanston III, Northwestern, University press, 1973, 256.

Le "Traité de Métaphysique" de Jean Wahl, en "Esprit", 25, 1957, 529-540.

Travail et Parole, en "Esprit" (Esprit a vingt ans)", 21, 1953, 96-117.

Les travaux de la Commission Philip, en "Christianisme social", 20, 1950, 9-23, y en "Foi-Education" 20, 1950, 1-12.

Trois riposter à la crise universitaire, en "Le monde", 26, 1969, 7469, 9.

Troisième entretien public, Ricoeur P., Schuman R., Calogero G., etc., Troisième entretien privé, en "L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit (Rencontres internationales de Genève 1953)" Neuchâtel, La Bocannière, 1953, 247-277, 279-303.

L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite, en "Bulletin de la Sociedad française de Philosophie", 45, 1951, 1-29.

The Unity of the Voluntary and the Involuntary as a Limiting Idea, en "Readings in Existential Phenomenology", editado por N. Lawrence and D. O'Connor, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall, 1967, 93-112.

La universidad por hacer, en "Convivium. Filosofia psicología humanidades", 1967, 24-25, 47-57.

L'université nouvelle, en "L'éducation dans un Québec en évolution (Publications de la faculté des Sciences de l'Éducation de l'université de Laval), Québec, Les Presses de l'université Laval, 1966, 231-245.

Urbanisation et sécularisation, en "Christianisme social", 75, 1967, 327-341.

Urgence d'une morale, en "Foi-Education (La paix: des enfants et des hommes)", 22, 1952, 107-114.

Vérité et mensonge, en "Esprit", 19, 1951, 753-778.

Vérité: Jésus et Ponce Pilate, en "Le Semeur. Tribune libre de la Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Etudiants (XXVIII Congrès national)", 44, 1946, 381-394.

Verklaring van profet. Paul Ricoeur naar aanleiding van de interconfessionele eucharistieviering te Parijs, 1968, en "Katholiek Archief" 23, 1968, 37, 915-916.

Vers une éthique de la finitude: quelques remarques, en "Christianisme social (Devenir de la nature-devenir de l'homme ...)", 78, 1970, 393-395.

La violence dans L'Histoire et la Place de "l'autre Force", en "Cité nouvelle. Journal bimensuel", 1949, 85, 1-3.

Violence et langage, en "Recherches et Débats", 16, 1967, 59-86-94.

La vision morale du monde, continuación, en "Bulletin du groupe d'études de philosophie", 1958-1959, 10, 1-43. Policopiado.

Vivre "en adultes" comme des enfants, en "Jeunes femmes Bulletin des groupes "Jeunes femmes", 4, 1955, 61-71.

Volonté en "Encyclopaedia universalis XVI" Paris, Encyclopaedia Universalis, 1973, 943-948.

Vous êtes le sel de la terre, en "Au service du maître . Alliance des équipes unionistes", 1957, 27-35.

Vraie et fausse angoisse, en "L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit (Rencontres internationales de Genève 1953)" Neuchâtel, La Banconnière, 1953, 33-53, 175-210.

Vraie et fausse paix, en "Christianisme social", 63, 1955, 467-479.

Wegen van de filosofie. Structuralisme, psychoanalyse, hermeneutiek: Essays van Paul Ricoeur. Recopilación de A . Peperzak, Bithoven, Amboboeken, 1970,

What is a Text?. Explanation and Interpretation, en "Mythie symbolic Language and Pholosophical Anthropology", por D.M. Rasmussen, La Haye, M. Hijhoff, 1971, 135-150.

Wina, etyka, religia en "Concilium (Grensvragen)" 6, 1970, 6, 8-25.

Wonder, Eroticism, and Enigma, en "Sexuality in the Modern World. A Symposium" West Nyack (New York), Cross Current Corporation 1964, 133-141.

Das Wunder, die Abwege, das Rätsel "Sexualität", en "Sexualität, Wunder, Abwege, Rätsel. Eine Deutung in Form grundsätzlicher Stellungnahmen, Umfragen und Kontroversen (Bücher des wissens) (Frankfurt am Main-Hamburg), Fischer Bücherei, 1967, 22-39, 50, 109-125, 135-140, 154-162, 180, 202-224, 233, 240-249.

Ye art the Salt of the Earth, en "The Ecumenical Review", 10, 1958, 264-276.

Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète. A propos de "Humanisme et terreur", de Maurice Merleau-Ponty, en "Christianisme social", 57, 1949, 41-54.

Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung, en "Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium F.J. von Rintelen gewidmet", editado por R. Wasser, Tubingue, Niemeyer, 1960, 47-65.

## II. BIBLIOGRAFIA SOBRE PAUL RICOEUR

ANDREONI, C., P. Ricoeur I: La demistificazione del Dio etico.

II: Il superamento del Dio etico, en *Ethica*, 11, 1972, 127-149, 173-198.

ALTHUSSER, L., "Essais et propos sur l'objectivité de l'histoire"

(Lettre à Paul Ricoeur), en *Revue Enseignement Philosophique*, 5, 1955, 3-15.

ANONYMOUS, "Aus semaines de Rennes", en *Le Figaro*, 6, 1971, 4.

ANONYMOUS, Review of la philosophie de la volonté, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1953, 411-443.

ANONYMOUS, Review of histoire et vérité, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959, 245ff.

ASCIUTTO, L. Volontà e corpo proprio nella fenomenologia di Paul Ricoeur, Francavilla al Mare, Edizioni Paoline, 1973.

BALLARD, E. "Translators Foreword" to Husserl, an analysis of his phenomenology. Evanston III: Northwestern University Press.

BANKER, R., Het annoieme denken, Foucault en het structuralisme, Baarn, Het Wereldvensters, 1973.

BARLOW, M., Le Socialisme d'Emmanuel Mounier. Toulouse: Privat 1971.

- BEIRNAERT, L. Review of *De l'interprétation. Essai sur Freud*, en *Etudes*, 323, 1965, 49-52.
- BERGERON, R., *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur* (Travaux de psychologie, pédagogie et orthopédagogie, 9). Montreal, Les Editions Bellarmin; Fribourg, Editions Universitaires, 1974.
- BERTHERAT, M. "Sur une lecture de Freud", en *Esprit*, 34, 1966, 466-479.
- BOLLNOW, O.F. Paul Ricoeur und die probleme der hermeneutik, en *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 30, 1976, 167-189.
- BOURGEOIS, P.L. "Phenomenology and the sciences of language" en *Research in Phenomenology*, 1, 1971, 119-136.
- BOURGEOIS, P., "Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology" en *Philosophy Today*, 16, 1972, 20-27.
- BOURGEOIS, P.L., "Hermeneutics of symbols and Philosophical Reflection: Paul Ricoeur", en *Philosophy Today*, 15, 1971, 231-241.
- BOURGEOIS, P.L., *Extension of Ricoeur's hermeneutic*. The Hague Martinus Nijhoff, 1975.
- BRESS, Y., "Paul Ricoeur. Le règne des herméneutiques ou 'un long détour'", en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 94, 1969, 425-429.
- BRESS, Y., Review of *de l'interprétation* and *Le conflit des interprétations*, en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 94, 1969, 425-429.

BRISBOIS, E., Review of *La philosophie de la volonté*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, 320-321.

BRISSON, L., *La métaphore vive de Paul Ricoeur*, en *Dialogue*, 15, 1976, 134-147.

BURGELIN, P., "*La philosophie de la volonté*", en *Revue de Théologie de Philosophie*, 11, 1961, 150-161.

BURLOUD, A., Review of *La Philosophie de la volonté*, en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1954, 284-285.

CARR, D. y CASEY, E.S., edd. "*Explorations in Phenomenology*" Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Meeting 1969-1970, The Hague, M. Nijhoff, 1973.

CHARRON, G., "*Du langage: la linguistique de Martinet et la phénoménologie de Merleau-Ponty*", en *Revue de l'Université d'Ottawa* 40, 1970, 260-283.

CHAZAUD, J., Review of *De l'interprétation. Essai sur Freud*, en *Revue Française de Psychanalyse*, 31, 1971, 499-503.

CRISPINI, F., *P. Ricoeur e la semantica dell'uomo*, en *Logos*, 1, 1972, 41-72.

CRISTALDI, M., *La testimoniaanza delle maschere. Note sulla critica ermeneutica di Paul Ricoeur*, en *Informazione et testimonianza* Padua, CEDAM, 1972.

CREEGAN, R.F., Review of *Freedom and Nature*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 28, 1968, 608-610.

CZARNECHI, J., "*L'histoire et la vérité selon P. Ricoeur*", en *Foi et Vie*, 6, 1965, 548-555.



- CZARNECHI, J., "L'interprétation selon P. Ricoeur", en *Christianisme Social*, 1967, 439-447.
- DENTICO, A.L. Símbolo e interpretazione in Paul Ricoeur en *Saggi e ricerche di filosofia*. A cargo de Ada Lamacchia, Lecce, Edizione Milella, 1973, 85-III.
- DORAN, R. M., Paul Ricoeur, Toward the restoration of meaning en *Anglican Theological Review*, 55, 1973, 443-458.
- DUMAS, J. L., Review of *Histoire et vérité*, en *Les Etudes Philosophiques*, 1955, 528-529.
- DUMERY, H., "Un philosophe de la volonté: Paul Ricoeur" 147-151, en *Regards sur la philosophie contemporaine*. Paris: Casterman, 1956.
- DWIGGINS, C. W., "The Phenomenon of Ambiguity", en *Man and World*, 4, 1971, 270-283.
- EDIE, J.M., Review of Husserl: An Analysis of His Phenomenology, en *Journal of Philosophy*, 64, 1968, 403-409.
- EHMAN, R.R., Review of *Freedom and Nature*, en *Man and World*, 2, 1969, 310-318.
- ELLENBERGER, H., "Herméneutique et psychanalyse. A propos De l'interprétation. Essai sur Freud" en *Dialogue*, 5, 1966, 256-266.
- EPSTEIN, F., "Beyond determinism and irrationalism. Reflections on a work of Paul Ricoeur" (*Freedom and nature: the voluntary and the involuntary*), en *Philosophy Today*, II, 1967, 38-46.
- ESBROEK, M., *Herméneutique, structuralisme et exégèse, Essai de*

- logique k rigmatique, Paris-tournai, Desclée et Cie, 1969
- Hermeneutik, Strkturalismus und Exagese, München, K sel-Vergag, 1972.
- FIALKOWSKI, A. , "Paul Ricoeur et l'herméneutique des mythes" en Esprit, 1967, 73-89.
- FISHER, A. L. , Riview of the Symbolim of Evil, en The Modern Schoolman, 47, 1969-1970, 142-143.
- F.L. , L. , Review of P. Ricoeur and G. Marcel, Entretiens, en Dialogue, 7, 1968-1969, 706.
- Französische Kultur, Dokumente 1971, Koln: Verlag der Dokumente, 1961, 108.
- FORNI, G. Fenomenologia. Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Ricoeur. Milan, Marzorati, etc. p. 706.
- GADAMER, H. G. , Vérité et methode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique traduit de la deuxième edition allemande par Etienne Sacré et Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976.
- GIJANO, A. , "Psicoanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricoeur", en Giornale Critica Filosofia Italiana, 49, 1970, 406-432.
- GEIGER, L. B. , Review of la philosophie de la volonté, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1954, 296-297.
- GISEL, P. , Paul Ricoeur, en Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier), 49, 1974, pp. 31-50.
- GROOT, H. , "Paul Ricoeur, Symbolen van het kwaad I & II" en Amersfoortse Stemmen, Tweeenvijftigste jaargang, 6, 1971, 230-231.

- GUERRERA BREZZI, F., *Filosofia e Interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*. Bologna: Il Mulino, 1969.
- HACHETT, S. C., "Philosophical objectivity and existential involvement in the methodology of Paul Ricoeur, en *International Philosophical Quarterly*, 9, 1969, 11-39.
- HARTMANN, K., "Phenomenology, ontology and metaphysics" en *Review of Metaphysics*, 22, 1, 1968, 85-112.
- HEERING, H. J., "Het denken van Paul Ricoeur" en *Amersfoortse Stemmen*, Drienvijftigste jaargang, 1, 1972, pp. 31-33.
- HEERING, H. J. "Paul Ricoeur --ter introductie" en *Amersfoortse Stemmen*, Tweenvijftigste, 6, 1971, 211-219.
- HICH, J., *Review of the Symbolism of evil*, en *Theology Today* 24, 4, 1969, 5.
- HOLENSTEIN, E., "Passive Genesis: Eine Begriffsanalytische Studie" en *Tijdschrift voor Filosofie*, 33, 1971, 112-153.
- IHDE, D., *Paul Ricoeur's phenomenological methodology and philosophical anthropology*. Doctoral dissertation. Boston University, 1964, en *Dissertation abstracts*, 25, 1965, 3031.
- IHDE, D., "From phenomenology to hermeneutic" en *Journal of Existentialism*, 8, 30, 1967-1968, pp. 11-132.
- IHDE, D., "Rationality and myth" en *The Journal of Thought*, 2, 1, 1967, 10-18.
- IHDE, D., "The secular city and the existentialists" en *The Andover Newton Quarterly*, 7, 4, 1967, 188-189.
- IHDE, D., "Some parallels between analysis and phenomenology" en *Philosophy and Phenomenological Research*, 27, 4, 1967, 577-586.

IHDE, D., Hermeneutic phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur, en Foreword by Paul Ricoeur, Evanston III: Northwestern University Press, 1971, 192.

LEICK, R., Die Wahrheit der Existenz. Versuch über Paul Ricoeur en Stimmen der Zeit, 191, 1973, 695-709.

LJSSELING, S. "Paul Ricoeur en Sigmund Freud" en Tijdschrift voor Filosofie, 30, 1966, 695-714.

JACOB, A. "Paul Ricoeur: une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique" en Critique, 171-172, 1961, 749-764.

JAVET, P., "Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricoeur", en Revue de Théologie et de Philosophie, 5, 1966-1967, 481-497.

JERVIS, G., "Note su alcuni libri di psicoanalisi" en Quaderni Piacentini, 28, 1966, 98-108.

JULIEN, P., "Paul Ricoeur à la rencontre de S. Freud", en Archives de Philosophie, 29, 1966, 620-626.

KELBLEY, Ch. A., "Translator's introduction" to History and Truth en Evanston III: Northwestern University Press, 1965.

KEMP, P., "Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricoeurs" en Zeitschrift für Theologie und Kirche, 67, 1970, 335-347.

- KLEIN, R., "Un Colloque sur la démythisation de la morale" en *Critique*, 16, 21, 219-220, 1965, 787-789.
- KOHAK, E.V., "The philosophy of Paul Ricoeur" translator's introduction to *Freedom and nature: the voluntary and the involuntary*. Evanston III: Northwestern University Press, 1966.
- KOPPER, J., Review of *La philosophie de la volonté*, en *Philosophische Literaturzeiger*, 1952, 79-84.
- LACROIX, J., "Un philosophe du sens: Paul Ricoeur" en *Paranoma de la philosophie française contemporaine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 2, 1968.
- LANISCO, A., "Linguaggio simbolico e filosofia dell'indagine di Paul Ricoeur", en *Giornale di Metafisica*, 23, 1968, 208-218.
- LAVERS, A., "Man, meaning and subject. A current reappraisal", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, 1970, 44-49.
- Littérature et idéologies. Colloque du Cluny, 11, 2, 3, 4, 1970 (Special number of *La Nouvelle Critique*), Paris, *La Nouvelle Critique*, 1971.
- LEMIEUX, J., "L'idée de fidélité chez Emmanuel Mounier" en *Laval Théologique et Philosophique*, 28, 1972, 219-236.
- LICHTENSTEIN, H., "Communication" (On Freud and Philosophy), en *Philosophy and Phenomenological Research*, 32, 1972, 412-413.
- LOWIT, A., "D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie?" en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 65, 1971, 3-68.
- MADISON, G.B., Ricoeur et la non-philosophie, en *Laval Théologique et Philosophique*, 29, 1973, 227-241.

- MADISON, G.B. *Sens et existence, Hommage à P. Ricoeur*, París, Seuil, 1975.
- MARCHANT, P., "Socrates o Sade: una apuesta filosófica" en *Dialógos*, 8, 1972, 107-137.
- MARTIN, W., "The hermeneutic circle and the art of interpretation" en *Comparative Literature*, to be published en 1972.
- MAZEIRAS FABIAN, M. "Una antología militante", en *Pensamiento* 32, 1976, 131-156.
- MAQDICI, A., *L'Ontologie Kerygmatische de Paul Ricoeur. Approche arabe* in "Sens et existence", París, Seuil, 1975.
- MINDAN, M., "Review of la philosophie de la volonté", en *Revista de Filosofía (Madrid)*, 1954, 340ff.
- MITCHELL, W.H., "Poetry: language as violence. An analysis of the symbolic process in poetry" en *Humanitas*, 8, 1972, 193-208.
- MOHANTY, J., *The concept of intentionality*, St. Louis, Miss, Warren H. Green, 1971.
- MORGAN, J.H. "Religious myth and symbol: convergence of philosophy and anthropology", en *Philosophy today*, 18, 1974.
- MUTO, S. "Reading the symbolic text. Some reflections on interpretation", en *Humanitas*, 8, 1972, 169-191.
- NEDONCELLE, M., "Review of la Philosophie de la volonté", en *Revue des Sciences Religieuses*, 1951, 331-332.
- PACI, E., "Psicoanalisi e fenomenologia" en *Aut Aut* 92, 1966, 7-20.

- PHILIBERT, M. Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance (Introduction, selected texts, biography, bibliography). Coll. Philosophes de tous les temps, 72, Paris: 1971.
- PINTOR-RAMOS A., Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur, en La Ciudad de Dios, 185, 1972, 463-395.
- PINTOR-RAMOS, A., Paul Ricoeur y el estructuralismo, en Pensamiento, 31, 1975, 95-123.
- POHIER, J., "Au nom père ..." en Esprit, 34, 3, 1966, 480-500 and ibid, 34, 3, 1966, 949-973.
- POHIER, J., ;M. Review of De L'interpretation. Esprit, 43, 3, 1966, 480-550, ibid, 34, 4, 1966, 947-970.
- PROPATI, G., La missione etica di Paul Ricoeur, in Il problema della fundazione. Sapienza, 1975, tomo XXVIII, 3.
- RASMUSSEN, D.M., "A correlation between religious language and an understanding of man. A constructive interpretation of the thought of Paul Ricoeur" en Doctoral dissertation. University of Chicago, 1968.
- RASMUSSEN, D.M., "Ricoeur; the anthropological necessity of a special language" en Continuum, 7, 1, Winter-Spring 1969, 120-130.
- RASMUSSEN, D.M., "Myth, structure and interpretation" en The Origin of cosmos and man, edited by M. Dhavenony. Rome: Gregorian University Press, 1969.

RASMUSSEN, D., *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, 158. At the end of this book there is text in English by Ricoeur "What is a text? Explanation and interpretation", 135-150.

REAGAN, Ch. E., "Freedom and determinism. A critical study of certain aspects of this problem in the light of the philosophy of Paul Ricoeur", Doctoral Dissertation. University of Kansas, 1967, 270, in *Dissertation Abstracts*, 28, 196, 3716.

REAGAN, Ch. E., "Ricoeur's diagnostic relation" in *International Philosophical Quarterly*, 8, 1968, 586-592.

RENZI, E., "Ricoeur una fenomenologia della finitezza e del male", in *Pensiero*, 5, 1960, 360-371.

RENZI, E., "Criticism, phenomenology and the problem of the relationship of intentionality according to P. Ricoeur" in *Archivio di Filosofia* 1, 1960, 89-97.

RENZI, E., "Ricoeur e l'Einfühlung husserliana", II, 4, 1960, 131-138.

RENZI, E., "Freud e Ricoeur" *Aut Aut* 98, 1967, 7-51.

RICARDI, F., "Una interpretazione di Freud", in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 1968, 8-13.

RIGGIO, P., "Storia e verità in Paul Ricoeur", in *Dialogo*, 4, 1967, 179-190.



- RIGGIO, P., "Paul Ricoeur et l'hermeneutique des mythes" en Dialogue, 35, 7-8, 1967, 73-89.
- ROBERT, J. D., "Le sort de la philosophie à l'heure des sciences de l'homme" en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 41, 1967, 573-616.
- SALES, M., "Un colloque sur le mythe de la peine", en Archives de Philosophie, 32, 1969, 664-675.
- SALES, M. Review of Paul Ricoeur et Gabriel Marcel, Entretiens (Paris: Aubier 1968, Collection Présence et Pensée), en Archives de Philosophie, 32, 1969, 692-694.
- SANTOS, M. "La "repetición" filosofica del mito" en Stromata 27, 1971, 495-513.
- SARANO, J., "La réciprocité du pâtir et de l'agir selon P. Ricoeur" en Les Etudes Philosophiques, 10, 1955, 726-729.
- SCHERER, R. "L'homme de soupçon et l'homme de foi" en Critique 1965, 1052-1067.
- SCHIWY, G., Neue Aspekte des Strukturalismus. Munich: Kosel-Verlag, 1971.
- SECRETAN, P., "Paradoxe et conciliation dans la philosophie de Paul Ricoeur", en Studia Philosophica, 1961, 187-198.
- SECRETAN, P., "L'interprétation selon M. Paul Ricoeur", en Studia Philosophica, 25, 1965, 182-198.

- SPIEGELBERG, H., The phenomenological movement. A historical introduction, 2, 563-578. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- STACH, G.J., Review of the Symbolism of evil, en Man and World, 1, 626-635.
- STEWART, D., "In quest of hope: Paul Ricoeur and Jurgen Moltmann" en Restoration Quarterly, 13, 1, First Quarter, 1970, 31-52.
- STEWART, D., "Paul Ricoeur and the phenomenological movement", en Philosophy Today, 12, Winter, 1968, 227-235.
- STEWART, D., "Paul Ricoeur's phenomenology of evil" en International Philosophical Quarterly, 9, 4, 1969, 572-589.
- STEWART, D., "The Christian and politics: reflections on power in the thought of Paul Ricoeur", en The Journal of Religion, 52, 1, 1972, 56-83.
- STINNETTE, C.R., Review of Fallible man, en Journal of Religion, 46, 1966, 60-61.
- SINYARD, B., Myth an reflexion. Some comments on Ricoeur, a phenomenological analysis, en Canadian Journal of Theology, 16, 1970, 33-40.
- STRASSER, S. Review of la philosophie de la volonté. Annalen van het Genootschap voor Wetenschappelijke Philosophie, 1951, 1952, 89-94.

S. R., "La Semaine des intellectuels catholiques: Religion critiquée, détruite, ou purifiée" en *Le Monde*, 8138, 13, 1971, 14.

TAYLOR, Ch., Review of History and truth, en *Journal of Philosophy*, 65, 1968, 401-403.

THIE, M.C., "The broken' world of myth: an analysis" en *New Scholasticism*, 45, 1971, 38-55.

TILLETTE, X., "Réflexion et symbole.. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur", en *Archives de Philosophie*, 24, 1961, 574-588.

TONNARD, F. J., Review of *Histoire et vérité*, en *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1957, 499 ff.

TORT, M., "De l'interprétation ou la machine herméneutique" (à propos de l'ouvrage de P. Ricoeur: *De l'interprétation. Essai sur Fredeu*), en *Les Temps Modernes*, 21, 237, 1966, 1461-1493, and *ibid* 21, 238, 1966, 1629-1652.

TREVLJANO ETCHEVERRIA, P., La dimensión horizontal de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricoeur, en *Scriptorium Victorien*, 19, 1972, 5-34.

TREVLJANO ETCHEVERRIA, P., La dimensión vertical de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricoeur, *ibid*, --. 185-215.

VAN BERGEN, J., "Het symbool geeft te denken" Een studie in Ricoeur, en *Tijdschrift voor Theologie*, 13, 1973, 166-188.

VANDENBULCHE, J. "Het taalbegrip van de structurele linguïstiek en zijn vooropstellingen", en *Tijdschrift voor Filosofie* 32, 4, 1970, 614-650.

VANDER, G., R. Review of la philosophie de la volonté, en Le Re-  
vue Nouvelle, 1961, 294-306.

VAN PEURSEN, C.A., "Philosophen der Kontingenz" (Thévenaz, Ri-  
coeur, Lévinas), en Philosophische Rundschau, 12, 1964-1965, 1-12.

VANSINA, D., "De filosofie van Paul Ricoeur" en Doctoral dissertatie  
Louvain University 1962.

VANSINA, D., "Bibliographie de Paul Ricoeur" en Revue Philosophi-  
que de Louvain, 60, 1962, 394-414, and ibid 66, 1968, 85-101.

VANSINA, D. Review of Politich en geloof, Essays gekozen ... -door  
A. Peperzak (1969) en Tijdschrift voor Filosofie, 31, 1969, 162-164.

VANSINA, D. "Schets, orientatie en betekenis van Paul Ricoeur's  
wysgerige onderneming" en Tijdschrift voor Filosofie, 25, 1963,  
109-178 (Summary: "Sketch, orientation and significance of Paul  
Ricoeur's philosophical enterprise 178-182).

VANSINA, D., "Esquisse, orientation et signification de l'entreprise  
philosophique de Paul Ricoeur" en Revue de Métaphysique et de  
Morale, 59, 1964, 179-208 and ibid, 59, 1964, 305-320.

VANSINA, D., "La problématique énochale chez P. Ricoeur et l'  
existentialisme", en Revue Philosophique de Louvain, 70, 1972,  
587-619.

WAELEHENS, A. de, "La force du langage et le langage de la for-  
ce" (A propos du livre de Ricoeur: "De l'interprétation, Essai sur  
Freud), en Revue Philosophique de Louvain, 63, 1965, 591-612.

- WAELEHENS, A. de., "Pensée mytique et philosophie du mal" (A propos de Finitude et Culpabilité), en *Revue Philosophique de Louvain*, 59, 1961, 315-347.
- WAHL, J., "Karl Jaspers et la France" (A propos de M. Dufranne et P. Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947), en *Critique*, 4, 25, 1948, 523-530.
- WARNOCK, M. Review of *Freedom and nature*, en *Philosophical Quarterly*, 17, 1967, 279-280.
- WELLA, H., *Theology and Christian philosophy. Their relation in the thought of Paul Ricoeur*, en *Studies in Religion (Toronto)* 5, 1975, 45-56.
- WIDMER, G. Review of *Histoire et vérité*, en *Revue de Théologie et Philosophie*, 1956, 156-157.
- WYLLEMAN, A., "Paul Ricoeur. Eindigheid en schuld: Die grenzen van een ethische wereldbeschouwing" en *Tijdschrift voor Filosofie*, 1961, 527-546.
- WYSS, D., *Strukturen der Moral*, en *Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- ZUIDEMA, S.U., "Oorspronkelike afirmatie en theologiese eschatologie en Paul Ricoeur's denken, special in zyn *Histoire et vérité*", en *Philosophie Reformata*, 31, 1965, 113-136.

### III. OTROS AUTORES

ARISTOTELES (1) Obras, Madrid, Aguilar, 1964.

BERGSON (2) Oeuvres, Paris, P. U. F. 1963.

BROWN, R. (3) y otros, Comentario bíblico "San Jerónimo", tomo IV  
Madrid, Cristiandad, 1972.

CASTILLA DEL PINO, C. (4) La Culpa, Madrid, Alianza Editorial,  
1973.

CAZENEUVE, J., (5) Les rites et la condition humaine, Paris, P.  
U. F. 1958.

CERFAUX, L. (6), El cristiano en San Pablo, Madrid, Desclée de  
Brouwer, 1965.

COTTA, S. (7) L'innocence et le droit. Notes sur l'ambivalente de  
la peine, en "Le mythe de la peine", Paris, Aubier, 1967, 53-64.

DESCARTES, (8), Discurso del método, Meditaciones metafísicas  
Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

DESCARTES (9), Tratado de las pasiones y Discurso sobre el méto-  
do, Barcelona, Iberia, S. A., 1963.

DOPPS, E. R. (10) Les Grecs et l'irrationnel, Paris, Aubier, 1965.

DREWERMANN, E. (11), Angustia y culpa en el relato yahvista de la  
caída (Gn. 3, 1-5) en "Concilium", 113, 1976, 369-381.

- ELIADE, M. (12) Aspects du mythe, Paris, Gallimard 1963.
- ELIADE, M. (13) Images et symboles, Paris, Gallimard, 1967.
- ELIADE, M. (14) Le mythe de l'éternel retour, Paris, Gallimard 1966.
- ELIADE, M. (15) Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard 1967.
- ELIADE, M. (16) Naissances mystiques, Paris, Gallimard, 1967.
- ELIADE, M. (17) Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1964.
- FREUD, (18) Obras completas, Volumen I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.
- FREUD, (19) Volumen II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.
- FREUD, (20) Volumen III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968.
- GERNET, L. (21) Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, Paris, Ernest Leroux, 1917.
- HEGEL (22) , La phénoménologie de l'esprit, Tome I, Paris, Aubier 1939.
- HEGEL (23), Tome II, Paris, Aubier, 1941.
- HEIDEGGER , (24) Introducción a la metafísica, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969.
- HEIDEGGER, (25), Kant y el problema de la metafísica, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

HEIDEGGER (26) ¿Qué es metafísica? , Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1970.

HEIDEGGER; (27) ¿Qué significa pensar? . Buenos Aires, Editorial Nova, 1972.

HEIDEGGER (28) El ser y el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEIDEGGER, (29) Sobre la cuestión del ser, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

HUSSERL, (30) La filosofía como ciencia estricta, Buenos Aires, Editorial Nova, 1973.

HUSSERL, (31) Idées directrices pour une phénoménologie, Paris, Gallimard, 1950.

HUSSERL , (32) Investigaciones lógicas I y II , Madrid, Revista de Occidente, 1967.

JANKELEVITCH, W., (33) Le mal, Paris, B. Arthand, 1947.

JASPERS, (34), La fe filosófica, Buenos Aires, Losada, 1968.

JASPERS (35), Filosofía de la existencia, Madrid, Aguilar, 1968.

KANT (36), Antropología, Madrid, 1935.

KANT (37), El conflicto de las facultades, Buenos Aires, Losada, S.A. 1963.

KANT (38) Crítica del juicio, Buenos Aires, Losada, S.A., 1968.

KANT (39) Crítica de la razón práctica, Buenos Aires, Losada, S.A. 1968.



- KANT (40) Crítica de la razón pura, 1, Buenos Aires, Losada, S.A. 1967.
- KANT (41) Crítica de la razón pura, 2, Buenos Aires, Losada, S.A. 1965.
- KANT (42) Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- KANT (43) La religión dentro de los límites de la mera razón, Madrid Alianza Editorial, 1969.
- KERENYI (44), La peine de Prométhée, en Le mythe de la peine, Paris, Aubier, 1967, 121-133.
- KIERKEGAARD (45) El concepto de la angustia, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- LAVELLE (46) Le mal et la souffrance, Paris, Plon, 1940.
- LAVELLE (47) Traité des valeurs, Tome premier, Paris, P.U.F. 1951.
- LAVELLE (48) Traité des valeurs, Tome second, Paris, P.U.F. 1955.
- LEIPOLDT, J. y GRUNDMAN, W. (49), El mundo del Nuevo Testamento, Estudio histórico-cultural, Tomo I, Madrid, Cristiandad, 1973.
- LEVINAS (50), Limitación sin inquietudes, en "Concilium- 113, 1976, 382-389.
- LYONNET, St. (51), La problématique du péché originel dans le Nouveau Testament, en Le mythe de la peine, Paris, Aubier, 1967.

NABERT, J. (52) *Eléments pour une éthique*, Paris, P.U.F. 1943.

NABERT, J. (53) *Essai sur le mal*, Paris, P.U.F. 1955.

NEHER, A. (54) *La esencia del profetismo*, Salamanca, Sígueme, 1975.

ODIER, Ch., (55) *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Amsterdam, Editions de la Baconnière-Neuchatel, 1958.

OELMÜLLER, W. (56) *Amenazas contra la identidad personal y social*, en "Concilium" 113, 1976, 313-336.

ORTEGA Y GASSET (57) *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

ORTEGA Y GASSET (58) *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

ORTEGA Y GASSET (59) *Obras Completas*, tomo IV, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

ORTEGA Y GASSET, (60) *Obras Completas*, tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

ORTEGA Y GASSET (61) *Obras Competas*, tomo IX, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

PASCAL (62) *Pensées*, Paris, Seuil, 1962.

POGGELER, F. (63) *Aspectos andragógicos del fracaso humano*, en "Concilium", 113, 1976, 390-398.

PRAT, F. (64) La théologie de Saint Paul, première partie, Paris, Gabriel Beauchesne, 1924.

SCHILLEBEECKX, E. y VAN IERSEL, B. (65) Presentación, en "Concilium" 113, 1976, 309-312.

SCHOLEM, G (66) Quelques remarques sur le mythe de la peine dans la judaïsme, en "Le mythe de la peine, Paris, Aubier, 1967, 135-164.

LE SENNE (67) Tratado de moral general, Madrid, Gredos, 1973.

SPINOZA (68) L'Éthique, Paris, Gallimard, 1964.

UNAMUNO (69) Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

DE VAUX, R. (70) Instituciones del Antiguo Testamento, Barcelona Herder, 1964.

VERGOTE A. (71) La peine dans la dialectique de l'innocence, de la transgression et de la reconciliation, en le mythe de la peine, Paris, Aubier, 383-410.

VON RAD, G. (72) Teología del Antiguo Testamento, Volumen I, Salamanca, Sígueme, 1975.

VON RAD, G. (73) Teología del Antiguo Testamento, Volumen II, Salamanca, Sígueme 1975

